جامعة السوربون

.. عندما تتكلم بالعربي ..



محمد أركون نموذجا

سعيد اللونـدي

جامعة السوربون

عندما تتكلم بالعربي

محمد أركون ـ نموذجًا

دكتور

سعيد اللاوندي

- مدير تحرير الأهرام
- مدير مركز الدراسات الأورومتوسطية
- مدير تحرير لوموند ديبلوماتيك
- خبير فى العلاقات السياسية الدولية



مكتبة جزيرة الورد

بطاقة فهرسة

مكتبة جزيرة الورد

اسم الكتاب : **جامعة السوربون**

المــــؤلف : د. سعيد اللاوندي

رقم الايداع / ٢٠١٦/٢٠٥١٤

الطبعة الأولى ٢٠١٦



القاهرة : ٤ ميدان حليم خلف بنك فيصل

ش ٢٦ يوليو من ميدان الأوبرا ت : ٠١٠٠٠٠٤٠٤٦ _ ٢٧٨٧٧٥٧٤

Tokoboko_5@yahoo.com

إهــداء

إلى صديقى الطبيب/ محمد عبد العليم العسكرى

الشهيد الذى رحل عن دنيانا غرقاً

فى جوف الليل ...

بينما كان فى طريقه لإنقاذ نفس بشرية

وداعاً للإنسان

..... والنبوغ

..... والتفوق



مُقَدِّمَة

كنت فى المرحلة الإعدادية عندما سمعت لأول مرة عن جامعة السوروبون. والسبب طه حسين عميد الأدب العربى الذى كان مقرراً علينا الجزء الأول من كتابه الأيام.. وأشهد أننى منذ هذا التاريخ ازداد اهتمامى بهذه الجامعة التى علمت ضمن ما علمت لاحقاً أنها من أعرق جامعات العالم.. وعلمت أيضاً أن لغة فولتير التى تنطق بها هذه الجامعة والدارسون فيها أيضاً من أحب لغات الأرض للدكتور طه حسين الذى كان يتغنى بها كما يتغنى باللغة العربية التى كان الكثيرون يطربون عندما يستمعون إليه وهو يتكلم اللغتين.

وأشهد أن اللغة الفرنسية كانت سيئة السمعة فيذهب إليها الطالب رغم أنفه لأنه حصل على مجموع صغير فى الشهادة الابتدائية.. أما اللغة الإنجليزية فكانت تفسح المجال للمتفوقين .. وكذلك عندما سمعت عن جامعة السوروبون ولغتها الفرنسية.. وعرفت أن كبار المتعلمين فى مصر والأسر البرجوازية ومعظم قادة الرأى والفكر والوطنية كانوا يتعلمونها.. بل إن مصطفى كامل – زعيم الأمة – كان من دارسى الحقوق باللغة الفرنسية فى مدرسة الحقوق الخديوية!

أقول كل ذلك أصابنى بالدهشة لأن هذه اللغة أجدر بها أن تكون – إذا كان الحال كذلك – اللغة الأولى وليست اللغة الثانية.

أقول ذلك لأننى عندما تأملت جواز السفر المصرى ورأيت أن كل كلماته باللغة الفرنسية وأنه يعمل وفق اتفاقية مصرية – فرنسية أدركت أن اللغة الفرنسية

ليست «دون» كما نفهم ذلك فى مصر.

وعندما قدر لى أن أعيش فى فرنسا وأن أتكلم اللغة الفرنسية كأهلها.. وحصلت على درجة الدكتوراه باللغة الفرنسية ومن جامعة السوربون الأولى... وأنجبت أولادى فى باريس وكنت أتحدث معهم لغة فولتير.. بل وأصررت أن يذهبا إلى مدارس الليسيه الفرنسية فى القاهرة.. وأن يذهب ابنى الأكبر إلى الجامعة الفرنسية فى مصر.. كان ذلك اعترافاً ضمنياً بأولوية هذه اللغة على غيرها من اللغات!

أياً كان الأمر – ذهبت إلى جامعة السوربون بعد أن أتقنت اللغة الفرنسية فى أحد المعاهد الدولية – وهو معهد الأليانس فرانسيز القريب من حى مونبارناس ولم أجد مشقة فى التسجيل، والتقيت بأستاذى الذى كان مستشرقاً يدعى بيير تييه.. ولا أنكر أنى كنت سعيداً بالجامعة وبمكتبتها وبقاعاتها الكبيرة.. وكنت فى البداية أحضر أية محاضرة على طريقة طه حسين.. المهم أن أفهم ما يقال.. وكنت قرأت فى الجزء الثالث من كتاب الأيام عن شارع المدارس، والكوليدج دى فرانس وتمثال مونتاني.. وأعترف صادقاً أننى كنت إذا سرت فى هذا الشارع أمشى الهوينى فى غير سرعة وبتأن شديد لأننى كنت أظن أننى أمشى على جسد طه حسين نفسه!

كانت أولى القضايا أن نعرف «أصل وفصل» هذه الجامعة التى طبقت شهرتها الآفاق. وكان عميد الأدب العربى (طه حسين) أكثر من روج لها فى الشرق العربى من خلال الجزء الثالث فى كتابه «الأيام» الذى رصد – بدقة – علاقته بالجامعة فكراً ومنهجاً وطلاباً إلى حد أن كل من يقرأ هذا الجزء تحديداً يشتهى أن يدرس فى هذه الجامعة.. ناهيك عن أن جانباً مهماً من فكره ورؤاه استقاه (حلالاً زلالاً) من قاعات ومكتبات السوربون بل إن الحرائق الفكرية التى أشعلها فى عصره سواء الخاصة بالاستشراق، أو باللغة اللاتينية وكتابة السيّر وقراءة التاريخ قد استلهمها من رجالات هذه الجامعة وتلاميذها. وأذكر أننا كنا نجلس وكأن على رؤوسنا



الطير أمام حديث ممتع استمعنا إليه من أحد رفاق «الشلة» عن القس روبرت دى سوربون مؤسس الجامعة الذى لم يكن يعرف – بالقطع – أن ملجأ الفقراء الذى كان يبنيه فى شتاء عام ١٢٥٧م سيكون حجر الأساس لقبلة طلاب المعارف وأشهر جامعات العالم قاطبة، وأغلب الظن أن الرجل لم يكن يطمح لشيء من هذا.. فحسبه أنه كان من ذوى القلوب الرحيمة فلم يتردد فى أن يستغل صلته القريبة بـ (الملك لويس) ليأخذ موافقته على إنشاء بيت متواضع لاستقبال ١٦ طالباً فقيراً؛ كى يتمكنوا من دراسة علم اللاهوت والتأمل فى نصوصه فى مأمن من صقيع البرد وأهواء الطبيعة.

واليوم عندما تقف مبانى السوربون شامخة وكأنها تطاول الزمان والمكان معاً لتستشرف عنان السماء بأمجادها العلمية التى ما فتئت تؤتى أكلها على مدى ٨٠٠ عام لابد أن تقفز إلى الأذهان صورة هذا الرجل الودود الذى حزّ فى نفسه أن يجد أهل الورع من طلاب اللاهوت يلبسون ثياباً رثَّة، بعضها ممزق لا يقى برد الشتاء يبحثون فى الليل عن مكان يأوون إليه فلا يجدون!

تقول الرواية التاريخية إنه بكى عندما وجد الحجرات الصغيرة التى يسكنها الطلاب بجوار إسطبلات الخيول وتحت أدراج البيوت الفخمة وخصوصاً عندما كان يسمعهم فى النهار يتسولون وهم يرددون أغنية حزينة يقول مطلعها:

أعطونا خبزاً..

لكى نعيش وندرس اللاهوت!

لقد كانت هذه الصورة البائسة التى مازالت تحتفظ لنا بها سجلات الجامعة حتى اليوم كفيلة بأن تجعل القس روبرت دى سوربون يكرس بقية حياته لوضع المبادئ الأساسية التى تحكم حياة الطلاب سواء فى حجرات الدرس والتأمل أو



فى أماكن السكنى(*).

(*) بعد وفاة دى سوربون فى عام ١٢٧٤م جاء زمان على الجامعة المسكينة لم تك شيئاً مذكوراً: إذ غمر فجواتها الغبار ولفها النسيان حتى كادت تكون (خرابة) إلى أن امتدت إليها يد السياسى اللامع (رشيليو) فعادت إليها الحياة من جديد ولكن فى صورة أكثر نشاطاً وحيوية فتبنى مشروعاً لإعادة الترميم عندما أعطى تعليمات صارمة للمهندس المعمارى جاك لاميرسيه لكى يضع تصميماً يحترم الشكل الأساسي لجميع المبانى باستثناء الكنيسة التى ترك له حرية التجديد فى شكلها وبنائها.

وفيما كانت تقوم عمليات الترميم والإنشاء على قدم وساق لفظ (ريشيليو) أنفاسه الأخيرة بعد أن كتب وصيته يقول: أرجو إتمام المبانى التى أمرت بتشييدها ومن مالى الخاص وخصوصاً كنيسة السوربون وزخرفة هذه الكنيسة وقبرى الذى أود أن يكون داخل الكنيسة

لكن هل انصاعت وريثة ريشيليو (دوقة دافينيون) إلى أوامر وصيته؟ كلا! فلقد سدت عليها الثروة الموروثة كل منافذ التفكير ورفضت أن تعطى فرنكاً واحداً لإكمال المشروع الذى بات مهدداً بالتوقف.

ويذكر تاريخ الجامعة أن سلسلة من الدعاوى والمحاكمات قد بدأت بين الوريثة (الطامعة) وإدارة الجامعة (الطامحة) دون أن تصل إلى شيء فتدخل القدر ليختطف دوقة دافينيون لتؤول التركة بعد ذلك إلى ابنتها التى قبلت مكرهة تنفيذ الوصية. ثم امتدت منشآت الجامعة وانتشرت مبانيها فى المناطق المحيطة وأقبل الطلاب من كل فج عميق للدراسة فى قاعاتها الكبيرة فقويت شوكتها ثم حدث أن تنكرت لبعض أفكارها؛ فإذا بها تبطش بالمفكرين وتحرق كتبهم خصوصاً أن إدارتها كانت فى ذلك الحين خاضعة لرجال الدين!

فهذا (ديكارت) المسكين تتهمه الجامعة بالزندقة والإلحاد لا لشيء إلا لأنه أصر على أن يكتب مؤلفه الشهير «مقال فى المنهج» باللغة الفرنسية دون اللغة اللاتينية التى كانت لغة التعليم والكتابة فى ذلك الوقت.

أما ديدرو ومونتسكيو ودالمبير وبوتون فقد ذاقوا جميعاً الأمرين وتجرعوا غصص الهوان على أيدى مردة الجامعة من رجال الدين!

وأياً كان الأمر فالتاريخ وإن احتفظ لنا بهذه الصورة القاتمة من تاريخ السوربون إلا أنه ما زال يذكر بامتنان رواد الفكر الإنسانى الذين درسوا فيها قبيل انتصار الثورة الفرنسية وبعدها حتى قدر للجامعة أن تولد مرة أخرى بمجيء نابليون الذى أضاف إلى مبانيها وقاعاتها عدداً كبيراً من المنشآت الضخمة.

ثم ازداد شغفي بالجامعة وبالعرب الذين درسوا فيها.. مثلاً ازداد إعجابي بالدكتور المفكر عثمان أمين الذى كان أول من درس الإمام محمد عبده الذى رحل عن دنيانا عام ١٩٠٥.. وأعد عنه أطروحة دكتوراه.. ثم الدكتور محمد موسى.. والدكتور/ محمد مندور والدكتور زكى مبارك والدكتور محمد أحمد خلف الله بالإضافة للدكتور أحمد ضيف الذى كتب عنه طه حسين وكان يزامله فى الجامعة ثم الدكتور صبرى السوربونى الذى درس فى جامعة السوربون وتزوج من فرنسية أيضاً.. والدكتور لويس عوض الذى تزوج من فرنسا وإن لم يدرس فيها دراسات منتظمة.

أقول الحق لقد تبين لى أن كل الرعيل الأول درس فى فرنسا بل إن ٣٢٠ طالباً مصرياً كانوا يدرسون على أيدى الأستاذ لامبير فى كلية الحقوق بجامعة ليون من إجمالى ٤٠٠ طالب كانوا يدرسون فيها!!

والحق أن الثقافة الفرنسية فى جزء كبير منها قد شاعت بشيوع لغة فولتير منذ الطهطاوى الذى ذهب فى زمن محمد على إلى باريس ليؤم المبعوثين فى الصلاة.. إلا أنه تفرغ للبحث والترجمة واهتم بروح القوانين ومؤلفه مونتسكيو.. وكتب فى تخليص الإبريز فى تلخيص باريز.. يومياته.. ثم عاد وأنشأ كلية الألسن فى جامعة عين شمس الحالية.

وإن كنت أنسى، فلن أنسى الدكتور محمد حسين هيكل الذى كتب قصة زينب من واقع الحنين الذى كان يشعر به تجاه مصر وفلاحيها ويروى أنه كان يعود من الجامعة ليغلق النوافذ ويستحضر قريته كفر غنام بالدقهلية ليكتب أحداث روايته ثم يبعث بها إلى مصر لتنتشر بإمضاء فلاح مصرى فى صحفها السيّارة.. وكان معروفاً عن الدكتور هيكل أنه كان يدرس القانون وأعد أطروحة عن الدين المصرى لكن الأدب كان سلوته الوحيدة، فى اجترار الذكريات..

وأشهد أننى عندما كنت أذهب إلى جامعة السوربون أتذكر الكلمة الشهيرة التى



قالها الدكتور زكى مبارك وهى أن أحجار جامعة السوربون سوف تبلى ويبقى كتاب النثر الفنى فى القرن الـ١٤ الهجرى، أما أستاذهم الإمام محمد عبده الذى ذهب إلى هناك وأصدر مع أستاذه الأفغانى ١٨ عدداً فقط من جريدتهما العروة الوثقى.. وفى أعدادها اعترف بأن الرحابة العلمية وحرية الفكر التى وجد فرنسا عليها هى التى دفعته مع أستاذه إلى إصدار هذه الجريدة.

أما تلميذه عبد الرحمن بدوى فقد ترك مصر فى أوائل الخمسينيات ثم استوطن فندق لوتيسيا بالحى اللاتينى وكتب ما يقرب من ثلاثمائة كتاب وتحقيقاً تراثياً فى باريس.. ولم يتزوج وكان مخلصاً للعلم والعلماء.. وأذكر أنى أول مرة التقيته فيها كان فى اليونسكو أثناء مشاركته فى ندوة حول كتاب دلالة الحائرين لمؤلفه ابن ميمون وهو الطبيب الخاص للقائد صلاح الدين الأيوبى.

أقول كلما ظننت أنى رصدت – وهو كثير - تاريخ كل من درس في جامعة السوربون اكتشفت أن هناك العشرات بل المئات الذين حملوا جامعة السوربون على أكتافهم ومنهم الدكتور محمد أركون الذى أسس قسم الدراسات الإسلامية الذي خلفه فيه الباحث والكاتب بول بالطا وهو – لمن لا يعرف – ابن خالة المفكر الراحل أنور عبد الملك.

... وإذا قمنا بتوسيع الدائرة وجدنا مئات من المفكرين العرب قد درسوا فى جامعة السوربون من لبنان التى تتحدث بعض الأسر فيها اللغة الفرنسية ويرتبط قادتها سياسياً بفرنسا إلى جانب المغرب العربى (تونس والجزائر والمغرب) التى ترتبط بفرنسا وتتحدث لغتها حتى فى المقاهى والحانات والدكاكين الصغيرة.

.. أقول إن السوربون ذهبت إلى دولة الإمارات العربية وأنشأت فيها فرعاً تابعاً لجامعتها فى باريس.

باختصار كانت جامعة السوربون قبلة للأساتذة والطلاب العرب الذين يأتونها من كل فج عميق..

ويُروى أن الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية الشهير درس بها وكان يذهب كل صيف إلى هناك ويجلس فى مكتبتها إلى آخر العمر.. وكذلك كان يفعل الدكتور عبد الرحمن بدوى.. وتبقى الجامعة ليرتبط بها الجامعيون العرب.. حتى لتظن أن أقسام اللغة العربية بها والدراسات الإسلامية التى درس فيها غالى شكرى والشاعر أحمد عبد المعطى حجازى كثيرة إلى حد أنها باتت تتكلم اللغة العربية صباحاً ومساءً ومنها أننى ذهبت إلى جامعة السوربون فكانت أول محاضرة عن «كتاب النفس» لابن سيناء.. أما أركون فى السوربون الجديدة فكان يُدرّس ابن سبعين وهو فيلسوف إسلامى يعيش فى أسبانيا وتحديداً فى جنوب أوروبا.

باختصار لقد لعبت السوربون دوراً تنويرياً عبر أساتذتها العرب وطلابها الذين كانوا يرون أنها قبلتهم قديماً وحديثاً..

* * *

ذهبت لأول مرة إلى جامعة السوربون برفقة صديق عراقى كان يدرس فى قسم الفلسفة .. وفوجئت بأن الأستاذ المشرف يلتقى بحوالى عشرة طلاب من أصول عربية ويدرس معهم «كتاب النفس» لابن سيناء.. وكتاب تراثى محقق هو «أفلاطين عند العرب»من إنتاج د. عبد الرحمن بدوى.

.. وكنت متأثراً بالثورة الإيرانية كعادة شباب هذه المرحلة .. كان ذلك فى أوائل ثمانينيات القرن الماضي .. وأذكر أن الأستاذ الفرنسي تقدم منى فى أدب جم وسألنى ما إذا كنت أتيت للدراسة معه فقلت له على طريقة المصريين عندما يجدون أنفسهم فى مأزق حياتى.. نعم! وعندما بدأنا نتناقش قلت:

أريد أن أدرس فلسفة الدين..!

فصمت الرجل وطلب أن أكتب بعد أن قام بالتسجيل لى فى قسم الفلسفة



السياسية واقترح عليّ أن أدرس العلاقات السياسية الدولية فى زمن الإمام محمد عبده وقال لى بالحرف الواحد. لابد من استغلال دراستك السياسية فى هذا المجال!

.. وأذكر أنى عدت إلى مصر وذهبت إلى كليتى «كلية الاقتصاد والعلوم السياسية» والتقيت ببعض الأساتذة الذين نصحونى بقراءة رسالة دكتوراه بها فصل عن الإمام محمد عبده وآرائه السياسية لكننى للأسف لم أجد ما يرضيني. وتبين لى صعوبة عمل هذه الدراسة. وعندما عدت إلى باريس أظهرت الأستاذ على صعوية البحث عن مصادر فى موضوع محمد عبده.. وكان المحك ا حقيقى هو أن أكتب فى الموضوع الذى تحدثت مع الأستاذ فيه وهو فلسفة الدين..

لكن بعد عدة أشهر تبين للأستاذ أن الموضوع أكبر مما تصورت وفوجئت بالأستاذ يطلب تغييره.. وأحالنى إلى مساعده الأب اللبناني يواكيم مبارك. وأذكر أن الرجل من قبيل التبسيط لاحظ أن معظم مراجعى التى استعنت بها هى مؤلفات لعباس محمود العقاد.. فقال لي: خذ فلسفة الدين عند العقاد.. ما رأيك؟ لأن موضوع فلسفة الدين واسع ويحتاج إلى عشرين شخصاً يعملون دكتورهات فيه...

وبعد عناد منى رضخت.. وأذكر أن الأستاذ يواكيم مبارك قال لي: خذ دكتوراه يا ابنى.. ثم تفلسف كما يحلو لك بعد ذلك.. ثم لا تنسى أن الفكر الفرنسي لا يعرف عباس العقاد لأن ثقافته أنجلوسكونية وعلى العكس يعرف جيداً زميله طه حسين.. وعندما نقرأ لطه حسين نقول لأنفسنا: هذه بضاعتنا رُدت إلينا!

وأضاف: فى كل مرة نجد اسم طه حسين مقترناً بعباس العقاد لكننا نعرف جيداً الأول.. ولا نعرف الثانى.. حتى أن الأنسكلوبيديا الفرنسية تقوم بتعريف العقاد بأنه: روائى مصرى له قصة سارة.. وهذا غير صحيح.. فالعقاد كاتب ومفكر إسلامى ومصلح أدبى وشاعر.. إذن الفكر الفرنسي لا يعرف حقيقة هذا الرجل.!

ومن ثم فعمل أطروحة للدكتوراه حوله.. سوف يكون إضافة حقيقية للفكر

وتوضيح أمين لفكر الرجل..

.. وفى جامعة نانتير أى باريس العاشرة تقدمت بأوراقى لمعرفة أنه لم يسجل فى أوروبا شخص عن فكر العقاد.. واكتشفت بعد أسبوع أنه لم يسجل أحد سوى شخص فى أسبانيا عن العقاد اللهم بعضهم تحدث عن النبوة عند العقاد فى فصل من فصول رسالته المهم.. بدأت على بركة الله رسالتى.. وعشت مع العقاد حوالى خمس سنوات.. وما أجملها سنوات بحث ودراسة فى عاصمة النور (باريس).. وفى يوم المناقشة أذكر أنه كان يوم سبت.. حضر الملحق الثقافى المصرى فى باريس.. وكان ضمن لجنة المناقشة الراحل الأستاذ أرنالديز المستشرق الفرنسى المعروف باهتمامه بابن تيمية والدكتور المصرى النوبى أحمد جمال عثمان ثم أستاذى المشرف بيير تييه..

وأقام لى المستشار الثقافى أحمد البرعى حفل تكريم فى مقر المركز الثقافى فى سان ميشيل.. وكان يوماً مشهوداً شعرت أنى ولدت فيه (كباحث) من جديد..

والحق أننى كنت عندما أزور جامعة السوربون ومكتبتها العريقة أتذكر أنها صاحبة الفضل علىّ فى تحويل مجرى حياتى من مجرد كاتب إلى باحث أكاديمى.

.. كانت مفاجأة لى أن جامعة السوربون تتكلم بالعربى. فالطلبة العرب يملؤون التخصصات والأقسام.. والأساتذة الذين يتكلمون اللغة العربية يقفون فى كل المدرجات ويتولون مسؤولية البحث العلمى فى القاعات..

.. وفى هذه السطور.. تكلمت عن الجامعة والأساتذة وبعض الطلبة..

.. ثم توقفت مطولاً عند البروفيسور الجزائرى محمد أركون الذى تولى قسم الدراسات الإسلامية بجامعة السوربون فتحدثت عنه.. كما تحدث هو عن نفسه.. وتحدث الآخرون عنه

لكن يبقى أن الجامعة أصرت أن تتحدث بالعربى..

د. سعيد اللاوندى



كلمة للدكتور: هاشم صالح



هل تغيّر محمد أركون؟

مثلما كانت الإمبراطورية العثمانية هي الرجل المريض في القرن التاسع عشر، فإن العالم العربي أصبح هو الرجل المريض بالنسبة للعالم كله بعد (١١) سبتمبر. وقد كثرت التشخيصات لهذا المرض العضال. فمن تقرير التنمية الإنسانية في العالم العربي والصادر عن الأمم المتحدة أخيراً، إلى تحليلات هذا الخبير، وذاك ما عدنا بقادرين على أن نعدّ المشاريع التي تدرس مشاكلنا وهمومنا. في مثل هذا الجو وصلني بالبريد كتاب محمد أركون الأخير عن «النزعة الإنسانية والإسلام.. معارك فكرية ومقترحات من أجل الخروج من الأزمة».

وقد انخرطت في قراءته من دون أن أكمله حتى الآن. وكنت تواقاً لمعرفة ما إذا كانت قد طرأت بعد التطورات على مواقفه من هذه المسألة الشائكة: أي مسألة سبب انحطاط المسلمين المزمن والطويل. فإذا بي أجد ضالتي بعد أن كنت خائفاً. كنت أعرف مواقفه السابقة وأشاطره بعضها وأختلف معه في بعضها الآخر، والشيء الذي كان يزعجني لديه هو تركيزه على نقد التنوير الأوروبي والعلمانية الفرنسية والحداثة بشكل عام. كان من كثرة تركيزه على ذلك، يكاد ينسى نقد الأصولية المتزمتة والمتحجرة التي تضرب بأطنابها في كل أنحاء العالم العربي

والإسلامي.

وأتذكر أني قلت قبيل انعقاد المؤتمر التدشيني «للمؤسسة العربية للتحديث الفكري» في بيروت، أرجو ألا تكثر من نقد العلمانية هناك، وأن تتذكر أنك في بيروت، أي في البلد الذي عانى أكثر من غيره من صراع المذاهب والأديان.

ثم أردفت بنوع من الغضب والانفعال (على الهاتف) قائلا لقد حدثت عدة حروب أهلية هناك، وسالت الدماء أنهاراً بسبب الأصوليات المتحجرة والضيقة. وبالتالي فمشكلتهم ليست الانحرافات أو التطرفات التي طرأت على العلمانية الفرنسية، وإنما العكس تماما.

وبالتالي فحذار من نقد التنوير أو الحداثة بأي شكل. فلكل مقام مقال.. يمكنك أن تفعل ذلك في باريس أو لندن أو برلين، حيث لا يؤدي نقدك إلى الإطاحة بالعقلانية، ولكن ليس في بيروت... بعد أن تركني أفرغ شحنة غضبي كلها رد قائلا: صحيح، صحيح. ولكني عندما أنتقد انحرافات التنوير والحداثة، فإني أفكر في مصلحة الشعوب الأوروبية والإسلامية في آن معاً، وإن كنت أعترف بأن الحاجيات الفكرية مختلفة هنا أو هناك. ولم يقنعني رده كثيراً..

والآن ماذا حدث؟ هل غير موقفه في كتابه الأخير؟ هل عدل منه؟ يخيل إليَّ أن نعم. صحيح أنه كان يقول في السابق بضرورة تطبيق المنهج العلمي أو التاريخي على التراث العربي الإسلامي بكل صرامة ودقة موضوعية.

وصحيح أنه كان يمارس هذا التطبيق عملياً من خلال مشروع عمره الطويل العريض: نقد العقل الإسلامي. وصحيح أنه كان يعترف بدور التنوير والطبقة البورجوازية في تغيير أوضاع أوروبا والانتقال بها من المرحلة الاقطاعية الأصولية، المسيحية، إلى المرحلة الحديثة والتنويرية: أي مرحلة حقوق الإنسان والمواطن، المرحلة الديمقراطية.



ولكنه كان يمر مرور الكرام على ذكر التنوير ويتحاشى التوقف عنده طويلا. أو قل أنه بعد أن يتوقف عنده كان كثيراً ما يحذر من سلبياته من دون أن ينكر إيجابياته بالطبع.

أما الآن، وفي هذا الكتاب، فإنه يعترف صراحة بضرورة أن تمر الشعوب العربية والإسلامية بالمرحلة التنويرية، مثلما حدث للشعوب الأوروبية بدءاً من القرن الثامن عشر. اعترف بأن توصله إلى هذه النتيجة بكل وضوح وجلاء أثلج صدري وقلَّص المسافة النفسية والفكرية التي كانت تفصل بينه وبيني. في السابق كنت متفقاً معه على المرحلة التفكيكية من العمل على الأقل: أي تفكيك الانغلاقات التراثية المتحجرة والمتحنطة. وكان بارعاً في ذلك كل البراعة ولا يكاد يضاهي.

كان يمارس عملية النقد – ولا يزال- بكل تمكن واقتدار. كنت أعرف أني أمشي معه حتى منتصف الطريق. وبعدئذ نفترق لكي أقطع ما تبقى من المسافة لوحدي. وكنت أقول بيني وبين نفسي: هذا يكفيني منه ولا ينبغي أن أكون طماعا أكثر مما يجب! يكفي أن تجد مفكراً كبيراً يمشي معك في نفس الاتجاه، بل ويشق لك الطريق ويقوم بالعمل الصعب والتعزيل الرهيب، ثم يتركك بعدئذ تكمل المسيرة لوحدك في طريق مفتوحة وممهدة...

ولكن يخيل إليَّ أنه بعد ضربة (١١) سبتمبر ثم بالأخص بعد ضربة (١١) مارس في مدريد راح يغير مواقفه النقدية، أو قل راح يجعلها راديكالية أكثر. لم يعد يراعي التيار التقليدي، ويجامله أكثر مما ينبغي، كما كان يفعل سابقاً. لقد أجبرته هذه التفجيرات التاريخية والمأساوية على استشعار حجم المرض العضال بعد أن استفحل في أحشاء المجتمعات العربية والإسلامية، ووصل إلى ذروته القصوى. ولذلك قال في هذا الكتاب الجديد ما يلي: لقد أجبرت المسيحية الأوربية، ودائماً بعد مقاومات عنيدة وتأخر زمني، على هضم مكتسبات الحداثة العلمية والفلسفية



والقبول بها. ولكن ليست هذه هي حالة الإسلام، ولا اليهودية، ولا المسيحية الشرقية الأرثوذكسية التي لم تشهد مجتمعاتها نفس الخضة العلمية والفلسفية التي شهدتها مجتمعات أوروبا الغربية بدءاً من القرن السادس عشر. ولهذا السبب فإن القوة الانغلاقية والدوغمائية للتراث اللاهوتي هي أقوى لدينا بكثير مما هو عليه الحال في المجتمعات الأوربية المحررة والمتقدمة. وهذا ما يفسر سبب الانتشار الواسع والضخم للحركات الأصولية المضادة للنزعة الإنسانية بشكل صارخ. وأكبر دليل على ذلك هو أن أنور الجندي يشن هجوماً صاعقاً على طه حسين زعيم النزعة الإنسانية الحديثة في الفكر والآداب العربية من دون أن يحرك أحد ساكنا للدفاع عنه. انظر كتابه: طه حسين في ميزان الإسلام. وكما أن أصحاب التقليد والاجترار قضوا على الفكر الفلسفي العقلاني في الماضي، أي فكر ابن رشد وابن سينا وابن خلدون، فإن التقليديين اليوم يريدون أن يقضوا على الفكر المستنير والمنهج العقلاني في العالم العربي.

وبالتالي فالمعركة قديمة جديدة. والأزمة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ العربي – الإسلامي. ومثلما أن ابن قتيبة كان يهاجم «العلوم الدخيلة» في وقته (أي الفلسفة اليونانية)، فإن أصوليي اليوم يهاجمون «الغزو الفكري» للغرب. على هذا المستوى من العمق ينبغي أن نوضح المشكلة لكي نفهمها على حقيقتها. وبالتالي فلا تكفي التحليلات السطحية السريعة لتقرير التنمية الإنسانية في العالم العربي بمواجهة الوضع المستفحل خطورة. فالمرض أكثر عمقاً وتجذراً مما يظنون..



أركون .. كما عرفته ؟!



كـان المفكـر الجزائـرى محمـد أركـون – عنـدما سـافرت إلى بـاريس أوائـل ثمانينات القرن الماضي – ملء السـمع والبصـر. كمـا كـان يشـغل موقـع أسـتاذ ورئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعـة السـوربون الجديـدة.. والأهـم مـن ذلك أن الطلبة العرب كانوا يخشونه ويبتعدون عنـه، وإذا قـدر أن التقينـا بـدراس عربي يُشرف البروفيسور أركون على دراساته كنا ننظر إليه بشـفقة ونكـاد نـتمعض على حاله! ولم لا..ألم يعمل مع أركون آكل لحوم البشر! الغريب عنما قلت لأركون ذلك في شكل مواجهة صريحة لاحقا كان يضحك في مراره ويعلق قائلاً: إنهم قـوم – يقصد الدراسين العرب – لا يودون العمـل فقـط هـم يريـدون الحصـول عـلى «التتر» وحرف الدال الذهبي دون أن يعملوا!!

***

ولقد تكسّر ثلج كثير في العلاقة التي كانت تربطني بـأركون فلقـد انتهيـت مـن دراسة دبلوم الدراسات المتعمقـة في الفلسـفة مـع أسـتاذ آخـر هـو «بيير تييـه» في السوربون الأولى.فقويت شـوكتي خصوصـاً أن بعـض الدارسـين الممنـوحين أو المبعوثين لم يتمكنوا من الحصول على هذا الدبلوم..وثانيا لأني أعمل كاتباً صحفياً في جريدة الأهرام وكان لأركون ولع بالصحافة بشكل عـام، والصـحافة المصـرية بشكل خاص لأن الرجل كان يعرف أنه غير معروف بالقدر الكافي في أرض الكنانة وكان يثق تماما في أن الصحافة اليومية هي وسيلته خصوصا إذا وجد من بين معشر



الصحفيين من له صلة بالبحث العلمي – كحالي – وقد سبق أن قرأ بعض مؤلفاته الفلسفية! وأذكر أنه ذات يوم أرسل إليّ نسخة من كتابه الشهير في سلسلة ماذا أعرف وكانت بعنوان: «الفكر العربي»، وفوجئت به قد كتب بخط يده الإهداء لي وقال فيه ما نصه: «إلى سعيد السعداء آملاً أن يساعده هذا الكتاب في تقديم هذه الأفكار وبرامج البحث مع المودة – محمد أركون.

وفى عام أسماه محمد أركون عام الفيل (١٩٩٣م) أهدانى كتابه «أين هو الفكر الإسلامى المعاصر»؟ فكتب «أحمد وأشكر المولى الذى أسعدنى بلقاء سعيد فحوّل الغربة إلى إمتاع ومؤانسة وساعد على نشر كلمة الحق بقلم زيتونة ليست من الغرب ولا من الشرق».

وذات مرة التقيته في إحدى الندوات التي كان مركز الدراسات العربي – الأوروبي ينظمها فحدثني عن أنه شاهد فيلماً للمخرج اللبناني برهان علوية، ووجد اسمي يتردد في أثنائه، ثم علّق على ذلك بقوله: إن اسم سعيد يطاردني أينما حللت وارتحلت، وعرفت أيضا أنه شاهد هذا الفيلم في أسبانيا وتحديدا في إحدى دور السينما في قرطبة حيث كان يحلو له المقام لبعض الوقت في العام.

وأذكر أن مجلة الأهرام العربي قد طلبت من مكتب الأهرام في باريس أن يجري حوارا مع محمد أركون بمناسبة اختيار القاهرة عاصمة للثقافة العربية فكان أن أرسل المكتب شخصاً آخر للقيام بالمهمة فرفض أركون ذلك.. وهاتف المسئول وقال له أنه يفضّل أن يجرى كاتب هذه السطور الحوار معه لأنه قرأ مؤلفاته ويعرف فكره جيداً، فضلاً عن أنه تلميذه وصديق له فقال له السيد المدير أن كاتب هذه السطور (د. سعيد اللاوندي) سوف يتزيد عليك ويقول كلاماً لم تقله لكننى سوف أقول له أن يحاورك بناء على طلبك وفى كل الأحوال أنا برئ من حواره معك(*).

(*) ذات مرة اتصل بى المخرج الفنان برهان علوية وحدد موعدا في إحدى شقق باريس وكان =



في إحدى المرات اتصل بي أركون وضرب لي موعدا في المكان المفضل إليه وهو أحد الفنادق بميدان الجمهورية.. وبعد أن هش في وجهي وبش.. قال لي..ألا تريد أن تشاركني في إصدار كتاب عني! راقتني الفكرة كثيرا، خصوصاً أنه كان قد رشحني للكتابة عنه عندما اعتزم الشاعر أدونيس إصدار عدد خاص عنه من مجلته «مواقف» ذات يوم.. قلت متحمساً..هذه واحدة من أمنياتي..هلا تساعدني: وشرعنا بالفعل في وضع مخطط عام لهذا الكتاب المزعوم، فقال: في الفصل

=العنوان سهلاً إذ نزلت في محطة «جلاسيير» وبعد دقائق وجدتني في المكان المحدد الذي كان مكتظاً بالممثلين والفنانين الذين جاءوا خصيصاً للعمل في هذا الفيلم وكان من بينهم الدكتور محمد كلش الذي كان يعمل مذيعاً للأخبار في ذلك الوقت في إذاعة الشرق التي كانت تبث إرسالها فى باريس.

والذي كان يسوس الأمر بتكليف من برهان علوية نفسه كان شخصاً يدعي «حسن»..وأذكر أنه دعاني ذات يوم أن التقي بالمخرج الفنان الذي ذكر لي إنه كان معجباً – يقصد المخرج اللبنانى برهان علوية – إلى حد الهوس بالقصص التى أرويها فى برنامجى الإذاعى «كلام فى الهوا» الذى أقدمه يومياً من إذاعة الشرق. وقال إنه يريدني أن أتكلم في الفيلم بنفس الدرجة من العفوية وشرح لى «برهان» قصة الفيلم التي تدور حول اثنين من المصريين ذهبا إلى العراق في زمن صدام حسين «الأول» انخرط في الجيش العراقي و«الثاني» انضم إلى فريق التحالف المعادي لصدام وكانت النتيجة أن الاثنين كانا يقفان في صفين متناقضين يضرب أحدهما الآخر دون ذنب اقترفاه اللهم إلا البطالة في مصر التي دفعت كليهما إلى السفر والانضمام إلى صفوف الأعدقاء!!

ولقد عرفت هذه الواقعة عندما ذهبت إلى محمد أركون في المكان المفضل إليه وهو صالون استقبال فندق شهير في ميدان الجمهورية بجوار شارع المعبد Rue du temple عندما ابتدرني الرجل بسؤاله: ما هي علاقتك بالسيد مدير المكتب؟.. فأجبته بأنني أشغل منصب نائب المدير منذ فترة وأنت – هكذا قلت– تعرف المشاحنات العادية بين أي مدير ونائبه في مصر المحروسة فقال أركون أن كل ما أعرفه هو أن هذا الرجل ما كان له أن يتقوّل عليك زورا وعدوانا..وبعد كلام كثير قال أركون أن هذا المدير جاهل أو على الأقل نصف مُتعلم.. وكان أركون يقول لي في كل مرة يلتقيني فيها: كيف حال النصف متّعلم فأضحك وأرد عليه قائلاً إنه بخير.. هل تريد شيئاً منه، فيُشيح بوجهه عني ويقول: لا يا عم لا أريد شيئا.. فقط أريد أن أسال عنه كما أوصانا الدين الإسلامي الحنيف.. فقد كان رسوله الكريم ﷺ يسأل عن سابع جار!!

الأول يمكن أن تكتبه بعنوان «أركون يواجه الاستعمار». وفيه تشرح لماذا اندفعت في دراسة موضوعات خاصة بالفكر الغربي والجواب هو لأجد أسلحة في الفكر العربي أكافح بها الباحثين الغربيين الذين يتهمون الفكر العربي (والإسلام) بأنه لم ينتج نزعة فكرية وثقافية قط. وعندما قرأت ذلك الهجوم.. ثم أتيح لي أن اهتم أكاديميا بالقرن الرابع الهجري قلت في نفسي:يجب أن أرد عليهم وهو ما حدث بالفعل من خلال كتاب أسميته «الأنسية العربية» في القرن الرابع الهجري(*)!

وفي الفصل الثاني: أركون والإسلاميات التطبيقية.. توضح لماذا اتجه أركون إلى دراسات تهتم بنقد العقل الإسلامي وليس نقد العقل العربي. والأسباب عندي - هكذا يقول أركون - أنني شاهدت في الجزائر بعد الاستقلال نزعة للاستقلال الأيدولوجي فى الفكر الإسلامي وكذلك استقلال أيديولوجي للثقافة العربية «ومما يؤسف له أنني اكتشفت أن الجزائريين لا يعرفون ويهملون الاثنين معاً (الثقافة العربية، والفكر الإسلامي معاً)، وتبين لي أنهم (عرب ومسلمون) يتشدقون بكلام عن العروبة، والإسلام وهم جاهلون أشد الجهل بحركة التاريخ!!

وهنا قلت في نفس (إنني كجزائري يجب أن أساهم في تعريف الجزائريين: بماهية العقل العربي، وما هو العقل الإسلامي. لذلك وضعت كتاب: نقد العقل الإسلامي.

وقناعتي - والكلام مازال لمحمد أركون - هي أن هذا الكتاب «المزعوم» لابد أن يستفيد منه كل العرب وليس فقط الجزائريين!..ولإنجاز هذا العمل

(*) أذكر أني تجرأت ذات يوم ودعوته للعشاء في منزلي بضاحية شيل التي تبعد عن باريس ٢٠ كيلومترا وكان بين الحضور الناقد الكبير الراحل سامي خشبة ودارت بين الاثنين محاورة عن العنصرية التي كان يبدو أن الأخير كان مهتما بها في ذلك الوقت فضلاً عن أنها كانت حديث الساعة.



اكتشفت أنه لابد أولاً من الإحاطة بعلوم الإنسان والمجتمع لأنها تـزود الباحـث بوسائل التفكير.. ومناهج البحث العلمي (النقدي) فمثلا يجب تطبيق هذه العلوم لدراسة الفكر العربي والإسلامي على السواء.. ليس فقط من ناحية البحث التاريخي ولكن أيضا بإثارة أسئلة مُرتبطة بالوضع الأيديولوجي الراهن في المجتمع العربي والجزائري أو العربي بشكل عام)..

ثم يستطرد أركون – في هذه النقطة قائلاً:

إنني أخذت المجتمع الجزائري هنا مثالاً (لأني جزائري) كما اعتبرته منطلقاً فقط لأعمم البحث بعد ذلك على جميع ما يهم الفكر العربي المعاصر. ومشكلة (الممارسة) للحداثة الفكرية.. وما يُلاحظ أنني اكتشفت أن الفكر العربي المعاصر لم يفكر بعد فيما هو عليه الفكر الحديث في البيئات العلمية المعاصرة.

الفصل الثالث: أركون والبحوث القرآنية، وفيه يمكن الاعتماد على كتابي: قراءات في القرآن.

الفصل الرابع: أركون وتحديث الفعل الإسلامي وفيه يمكن الحديث عن كتاب جديد هو : كيف يتم تفعيل الإسلام اليوم؟

الفصل الخامس: أركون والتاريخية ..ونجيب فيه عن مكانة أركون وموقعه من «التاريخ» كعلم ومن «التاريخ» كحياة واقعية أو كماضٍ للمجتمعات. واستطرد أركون قائلاً: هناك مشكلات عديدة يواجهها كل باحث في التاريخ وهي كيفية التعبير عما يتعلق بحياة الجماعات احتراما لروح العصر ورفضاً لعمليات الإسقاط على العصور الماضية مثل إسقاط الديمقراطية في النص القرآني وإسقاط الاشتراكية في الفكر العربي في القرون الوسطى وهذا – على كل حال – ما أسميته عملية إسقاط. وأيضاً مشكلة الفصل بين المعرفة القصصية والمعرفة التاريخية (ويمكن أن تجد ذلك مكتوبا بوضوح في كتابي «تاريخية العقل الإسلامي!



الفصل الأخير (ويمكن أن يحتل مكانة في الصدارة) وهو بعنوان: مصادر ثقافة أركون.. وفيه يجب أن نتعرض لجملة من القضايا مثل العلمانية والثورة الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والنموذج الحضاري، وقضايا الفلسفة، وعلم الكلام في الغرب وعند المسلمين، وقضية البحر المتوسط (كمجال تاريخي وثقافي) وقضية الأديان المقارنة، وقضية انثربولوجيا الثقافة ونقد العقل المشرّع، ونقد العقل السياسي..

وفي الخاتمة يقول أركون يمكن أن تطرح عليّ جملة من التساؤلات مثل:

كيف نشرح تطور العلاقات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية، ورأيك في موقف الجاليات الإسلامية بالمجتمعات الأوروبية. وما هو مستقبل الإسلام في الغرب، وثقافة المسلمين وكيف يمكن تطوير هذه الثقافة في بيئة غربية.

وهل العلمانية حلاً سحرياً لابد منه لجميع المجتمعات المتشبثة بالمصادر والأحكام الدينية؟ وما هو دور المثقفين العرب والمسلمين في المجتمعات الغربية؟

وأخيراً ما هي علاقتك الخاصة بالمثقفين الغربيين؟

* * *

بعد لحظة صمت قصيرة بد لنا أن أحدنا – بسؤال أركون عن العنصرية- إنما نكأ جرحا غائرا فى صدره إذ تنهد الرجل تنهيدة كبيرة ثم ما لبث أن قال: العنصرية – يا صديقى هي ظاهرة موجودة في كل المجتمعات التي تنحدر عنصرها من أصول وثقافات ولغات مختلفة. والطبيعي جدا أن ينزعج أبناء البلد الأصليون عندما يجدون أن عناصر أخرى أخذت تزاحمهم وتنافسهم في المناصب والخدمات التي يوفرها مجتمعهم. أي أن شعورهم بالتهديد في هذه الحالة ليس مُستغربا.

وعندي أن العنصرية –تاريخيا- ترجع إلى التصورات التي ترسخ في مخيلة الناس فيما يخص الاختلافات الدينية، فالحروب الأهلية التي عرفتها فرنسا مثلاُ



كانت عنيفة لأسباب دينية مع أن الفرنسيين في القرن السادس عشر كانوا من أصل واحد! وهو ذات الشئ الذي يحدث بين أناس آخرين يتقاتلون لأسباب دينية أو سياسية على الرغم من أنهم ينحدرون من أصل واحد. يسكن أركون لحظات ابتلع فيها شيئا من طعام ثم قال موجها حديثه إلى الناقد سامي خشبة: معنى هذا أن العنصرية ليست إلا مجموعة من التصورات التي لا تتعلق بالعنصر فقط ولكن تتعلق أيضا بالأخلاق والعادات التي تختص بها كل جماعة في مجتمعات ما.. والاصطدام بين العناصر يرجع سببه أيضا – في رأيي – إلى المنافسة التي توجد في جميع المجتمعات من أجل السلطة.. كل هذا قد يُقدم في لغة خاصة تستعمل مفهوم العنصرية مع أن التوترات ترجع إلى أسباب غير عنصرية.

أما بالنسبة لوجود العرب والمسلمين في البلدان الأوربية الذي بدأ يزداد ويتسع في الفترة الأخيرة فيجب أن نرجع – ونحن بصدد تفسيره – إلى الأصول التاريخية القديمة في المنافسة بين الأديان المنزلة إذ نعرف أن الإسلام منذ ظهوره في المدينة كان له أن يواجه رفض اليهود والنصارى، إذ كان الإسلام ينافس هذين الدينين.. باستقلال رموز دينية مشتركة كالوحي والنبوة والميثاق أي العلاقات بين الإله الذي يخاطب البشر عن طريق الأنبياء وبين الشعوب التي اختارها ليبلغ كلام لكافة الناس.

سكت أركون لحظة ثم قال:

هذه المنافسة في استغلال الرموز الدينية الرئيسية لم تزل تزداد بين أهل الكتاب طوال القرون ولم تزل تتفاقم لأسباب سياسية واقتصادية إذ كانت الشعوب التي تعيش حول البحر المتوسط لا تزال تتنافس لاحتكار السيادة وموارد الأرزاق في هذه المنطقة.. ولذلك نجد أسبابا كثيرة، وقديمة تدفع كل أمة إلى أن تتظاهر بالقوة والسلطة والتغلب على الأمم الأخرى، فالمسلمون مثلاً يعتمدون على القول «إن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين» والمسيحيون كذلك يعتمدون على القول «إن خارج الكنيسة لا نجاة للناس» وبهذه الأفكار الثيولوجية التي كانت تُلقن في المجتمعات



الدينية من جانب العلماء وفي جميع المدارس وفي الخطب الدينية قويت التصورات التي نعبر عنها اليوم بالمواقف العنصرية.

وهذا النوع من الرفض المتبادل بين أمم أهل الكتاب لم يزل يسود إلى يومنا هذا قيما يُلقن لأبنائنا في المدارس الرسمية باسم التعليم الديني..وهذا يوجد عند المسلمين وعند المسيحيين وعند اليهود على حد سواء.

معنى هذا أننا لم نجد بعد الطريقة العالمية السليمة لنقدم لأبنائنا التقاليد الدينية في محتواها الإيجابي الذي يدعو إلى التسامح والأخوة بين الناس أيا كان دينهم أو مذهبهم الفلسفي والسياسي.

هذا النوع من التربية المعتمدة على روح التسامح والتفاهم والتعلمُ والبحث النقدي لم نهتد إليه بعد. فالخطاب الديني التقليدي الذي يستعمله جميع أهل الكتاب مبنيٌ على أُطر فكرية غير علمية.

عاد أركون إلى طعامه الذي كان قد ترك معلقته محملقاً فيه وقال لكن يجب أن نعترف بأننا نحاول في السنوات الثلاثين الأخيرة –أي بعد انتقالنا في البحث العلمي من العرض التاريخي للأديان إلى التحليل الأنثروبولوجي – أن نخرج من هذه العقلية المبنية على «الترافض» بين الأجناس والأمم وعلى المسابقة للاحتكار بما نسميه «الدين الحق » أو «الحقيقة» التي تختص بها أمة دون الأمم الأخرى.

ويجب أن نُلح على أن التحليل الأنثربولوجي للأديان غير مُنتشر حتى في البلدان المتقدمة والجامعات الغربية ناهيك عن جامعاتنا الإسلامية التي أنشئت في السنوات الخيرة، والتي لا تزال تتخوف من هذا العالم الأنثروبولوجي بالذات لأنه يؤدي إلى تغيير جذري في تصوراتنا فيما يخص القيم الدينية والأخلاقية والسياسية. ولهذا نجد هذه العنصرية تزداد قوة وهجوماً على الأجانب وخاصة العرب الذين يهاجرون إلى البلاد الأوربية..



ومما يزيد الطين بلة أن الأسلوب الديمقراطي في أوروبا مبني على الاستقلال الديماجوجي لكل ما يرهب المخيال الاجتماعي ونجد في هذا سر نجاح الحزب اليميني بفرنسا الذي يستغل الخطاب السلبي المعروف حول العرب ليرهب الناس بفرنسا.. وليزيد قوة لآرائهم المسبقة، الراجعة إلى ما ذكرناه فيما يخص المنافسات الدينية وتصوراتها الدوجماطية.

«لوبن»بفرنسا يخلط دائما بين «البراهين» الدينية والتعليلات الاقتصادية، والملاحظات السياسية ليقدم صورة مُرهبة للفرنسيين فيما يخص وجود الجماعة العربية والمسلمة في فرنسا.

ثم استطرد أركون قائلاً:

ولكن يجب علينا ونحن بصدد تحليل العنصرية تحليلاً علميا شاملاً أن نضيف إلى هذا أن المجتمع الفرنسي قد اتسع لأجناس عديدة منذ سنوات ونجد في أكثر المدارس الابتدائية أبناء وبنات ينحدرون من أصول وأجناس متعددة، حتى أن إحدى المدارس ينذر معظم أبنائها من حوالي ٦٠ جنساً!

وهو ما يدل على أن المجتمع الفرنسي قد تطور تطورا حديثاً علمانيا لأنه لا طريق البتة لتواجد العناصر المختلفة في بلد واحد دون علمانية الدولة. لأن الدولة تحكم كما كان يحكم «الحَكَمْ» في القبيلة العربية أي بأنصاف بين جميع المواطنين أيا كان دينهم وجنسهم.

ولذلك يجب أن ننصف هذا المجتمع وألا نشيع عنه أنه عنصري ورافض للمهاجرين كما يجب علينا أن ننصف أنفسنا كمسلمين بأن نعترف بأننا لم نبلغ بعد هذه الدرجة من التسامح والتفتح حتى نتلقي في مجتمعاتنا العربية أجناساً مختلفة ونسمح لها أن تعيش في بلادنا وتتمتع بنفس الحريات والحقوق التي يتمتع بها مواطنوها وكثير من الأوروبيين يؤاخذوننا على هذا ويقولون أنكم لا تسمحون لنا

بأن نستعد في بلدانكم كما نسمح نحن لكثير من الأجناس أن نستقر في بلادنا..

والحجة على ذلك قائمة.. فمثلاً فيما يخص زيارة المساجد في البلاد الإسلامية نجد كثير من الأوربيين يشكون من أنهم لا يُسمح لهم أن يزوروا المساجد أو أن يدخلوا بعض المناطق الخاصة بالمسلمين مع أنهم يحترمونها..

صمت الجميع ممن كانوا يتحلقون حول المائدة لحظة وأخذوا يستمعون إلى أركون إذا أنجزنا هذا التطور وبلغنا هذا المستوى من الإنصاف للآخرين فستمكن أن نطالب باحترام حقوقنا عند هؤلاء الآخرين.

ولاشك أننا سننجح أكثر في هذه المطالبة وبهذا نهيئ الجو الجديد الذي نحتاج إليه حتى نخلق مجتمعا جديدا تسود فيه روح التسامح والتعارف والتفاهم والتضامن في حل المشاكل العويصة والمتعددة والتي لا تزال تطرأ علينا، وتتراكم لدينا.. ويصعب حلها إذا ظللنا نعيش في هذا الجو من العدوان والمناضلة والترافض كما وضعنا.

وفيما يخصني أرى أن هذا المجتمع الجديد في متناول جهودنا واجتهادنا لإنقاذ الوعي الجماعي من القصائد الزائفة والأحكام المسبقة فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية وخاصة العلاقات بين الثقافة العربية والثقافات الأوربية.

عند هذا الحد توقف أركون عن الكلام وبدا لي أن هما قد انزاح عن كاهله، أو أنه كان مكلفا أن ينقل لنا هذه الرسالة، ثم أخذنا نتحدث عن أشياء تتعلق بصديقنا النصف متعلم.. وأمور أخرى..

كان الناقد الراحل سامي خشبة يستمع إلى أركون، فترك شوكته وسكينته وظل يرقبه وهو يتحدث عن العنصرية وكأنه يقرأ في كتاب مفتوح..ثم عاد لطعامه لا يلوي على شئ!!

* * *



وفي مصر فكر أمين عام جامعة الدول العربيـة(*) (**) في الاستعانة بعـدد ١٠٠ من المفكرين العرب –كان من بينهم محمد أركـون- لرسم خريطة لمستقبل الدول العربية. واذكر أن أحد الصحفيين المصريين قد التقى برجلين الأول هـو أركون والثاني هو المفكر العربي السوري برهان غليون واشترط عليه الرجلان ألا يجرى معهما حوار إلا بعد أن يبحث عني ويسلمني إليهما!

وفوجئت ذات مساء بهذا الصحفي يتصل بي في المنزل ويخبرني بوجـود أركـون، فذهبنا إليه واصطحبته إلى حي الحسين الذي قال أنه يود أن يذهب إلى هناك وبعد أن هبطنا من السيارة وكان الليل قد أرخى سدوله، فاقتربت منه أو أن أمسك بيده استعداداً لعبور الشارع، وفوجئت به يرفض انتظاراً لأن يكف سير العربات، امتثالاً لإشارة المرور التي كان يقف بالقرب منها.. كنا على مقربة من مسجد الحسين إلا أنني نبهته وأنا القاهري الصميم بأن سيل العربات لن ينتهي وأن إشارات المرور حمراء أو خضراء.. لا معنى لها هنا.. إلا أنه أصرّ على رفضه وعندما طال انتظاره، طلب بإلحاح كطفل أن يعود إلى الفندق الذي ينزل فيه.. وعبثاً حاولت إثناءه عن رفضه إلا أنه أصرّ على العودة دون أن نرى شيئا في حي الحسين!!

.. وقد علم صديقى الدكتور فوزي فهمي (المثقف المصري المعروف) بأن القناة الفضائية المصرية وكانت في ذلك الوقت تحت إشراف زوجته السيدة ميرفت سلامة فطلب إليها أن يكون اللقاء مع السيد محمد أركون بلا حدود، وكان لقاءا ثريا تحدث

(*) كان الناقد الراحل سامي خشبة يحرص على زيارتي في المنزل في باريس وفي هذه المرة دعوت أركون على شرفه وتناولنا وجبة دسمة من الطعام والفكر معاً.. ويبدو ذلك من محاضرته السابقة لنا عن العنصرية.

(**) السيد عمرو موسى كان أمينا عاما للجامعة العربية في الفترة من عام٢٠٠٠ إلى عام ٢٠١١ وهو الذي أعلن عزوفه عن المنصب استعدادا لخوض معركة الرئاسة في مصر بعد أن أطاحت ثورة ٢٥ يناير بنظام حسني مبارك.



فيه البروفيسور أركون عن حياته، وفكره، والمسلمين في الغرب، ولولا تعليق الكثيرين مع أركون وتدخلاتهم، لظل الرجل نكرة خصوصاً أن من استضافته في برنامجها كانت فتاة لا تعرف من أركون سوى الاسم الذي سمعته حديثاً

* * *

وعندما سافرت إلى باريس في صيف عام ٢٠٠٦ –بدعوة من جانعة السوربون– كان بيت أركون هو مقصدي.. وقابلتني زوجته (الثانية) وهي من أصل مغربي، وحدثته في أمر الترجمات التي أعددتها عن الإمام محمد عبده وسلامة موسى، وعبد الرازق السنهوري، فرحب بها شرط أن يكون هناك جديدا، وأذكر أني تحدثت مع إحدى دور النشر فرجعت بتقديم أركون للترجمات، وكنت حدثته عن عشقي لكتاب بعنوان ثلاثة لبنانيين في القاهرة وضعه إذا لم تخنني الذاكرة – الدكتور رفعت السعيد المتحمس لنظرية النشور والارتقاء ويتحدث عن شبلي شميل، ويعقوب صنوع أول حامل للقب الثور فى الفلسفات الشرق عامة وجورجي زيدان صاحب مؤسسة دار الهلال وقلت إنني سوف أسمي كتابي ثلاثة مثقفين مصريين في باريس.. وأذكر أن الرجل كان صادقاً في وعده.. وأعطاني كتابه عن الأنسبة فى الإسلام، كما قدم لي المقالات التي تناولت الكتاب ثم عرفت منه بإهداء خاص كتبه بالخط الكوفى الذى يتقنه، كتب يقول: «أديب الفلاسفة والمفكر الثائر الذي نازع الحق بالحق للحق الصديق هو (شحص) آخر هو أنت من العبد الحقير إلى مفتي الديار المصرية، وليّ الله في المغرب سعيد السعداء وحيد عصره في الإفتاء والإرشاد. الكتاب ليس سوى أطروحته للدكتوراه.. ثم أخذ يحدثني أركون عن نفسه وعن أصله البربري وعن الحجرة التي كانت تقسمها مع أسرته جاموسة كانت كل ما تملك أسرته من حطام الحياة.. ثم عن السوربون التي كان يحلم بها، وأساتذتها الميامين. الذين تتلمذ على أيديهم حتى أصبح رئيسا لقسم التاريخ الإسلامي، ثم تفرغ لاحقا للمحاضرات في بعض الجامعات الإسلامية الكبرى وظل على هذه الحال حتى مات يرحمه الله رحمة واسعة»

الفصل الأول

أركون ...
كما يروي عن نفسه



لماذا أكتب ... وكيف أقرأ؟

لابد من مقدمة وجيزة للجواب على هذين السؤالين.

نشأت في بيئة ولغة وثقافة لا تمارس الكتابة ولا القراءة من بداية التاريخ إلى يومنا هذا. فإني أنتمي كجزائري إلى الشعوب الموصوفة عند الأنثرولوجيين بغير الكاتبة (Peuples sans écritures) من المعروف أن القطر المطلق عليه اليوم اسم «المغرب العربي» يمتد من ليبيا إلى المغرب الأقصى ومن ساحل البحر المتوسط إلى واد النيجر، وكان سكان هذا البر الواسع ينتمون إلى جنس غير معروف باسمه الأصلي وهو «أمازيغ» إذ جرى عليه منذ احتلال الرومان لأفريقيا الشمالية لقب «البربر» والبربر في اللغة اللاتينية هم الذين يبربرون أي ينطقون بلغة أعجمية غير مفهومة. فجاء العرب وحافظوا على نفس اللقب، إذ لم يفهموا هم أيضا تلك اللغة التي بقيت شفاهية غير مكتوبة عند جميع «البربر» عدد البربر اليوم يناهز ١٥ مليون بالمغرب والجزائر وليبيا فلغتهم لا تدرس ولا تكتب ولا تقرأ. ولا يعني ذلك طبعا أن البربر لم ينتجوا شعرا وأدبا وثقافة. ولكنهم يتمتعون بخبرتين مثمرتين: إذ ينتقلون بكل سهولة من ثقافة شفاهية إلى ثقافة مكتوبة والعكس ويدركون بذلك الفرق بين ما يسميه الانتروبولوجيون «العقل الشفاهي» و«العقل الكاتب». وقد ألف العالم الإنجليزي J.Goody كتابا ممتعا بين فيه الخصائص الاستدلالية والنحوية والتأليفية والتفكيرية للعقل الكاتب، كما ينسبه إلى البعد السياسي لهذا التمييز فإن العقل الكاتب متضامن مع الدولة الحاكمة المحتكرة للسلطة،



ويفرض قوانينه ومناهجه ومقولات على الجميع حتى يهمش بل يزيل العقول أو اللغات الشفاهية.

وبما إني مررت على مرحلة المهمشين المعزولين والمنسيين في التاريخ فلم أزل أمارس الكتابة والقراءة من زاوية خاصة تمتاز قبل كل شيء بروح النقد والمقارنة والتساؤل والتشكيك المنهاجي وإبراز العلاقات الجدلية بين القوى الاجتماعية المتصارعة المتسابقة للحفاظ على ما تقدمه كل جماعة كقيم أصيلة فائقة، دون أن تنتبه إلى النسبية الشاملة والعرضية المطلقة لجميع الظاهرات الثقافية والأخلاقية والدينية في جميع المجتمعات القديمة والتقليدية والحديثة المتقدمة...

* * *

تعلمت الكتابة بالحروف اللاتينية والحروف العربية ولم يخطر ببالي قط أن أكتب بلغتي «البربرية» الأصلية مع أني لا أزال أتخاطب بها في عائلتي وقريتي وحتى في باريس أو في لوس انجلوس! وذلك لما أشرت إليه من الفروق بين «العقل الكاتب» «والعقل الشفاهي». وهنا درجات أيضا فيما يخص الكتابة والقراءة بالفرنسية أو بالإنجليزية أو بالعربية.

لكل لغة تاريخها الخاص الذى يتعلق بتجارب الذين يمارسونها، فقد تغلب الاتجاه النقدي والعلماني الإيجابي على اللغة الفرنسية وأنها تفرض على الكاتب والباحث والمخاطب معجما واصطلاحات يصعب نقلها إلى لغة غربية أخرى. اخترت لكتابي مثلا Pense l'islam aujoriu, فإن الفعل Penser لا يمكن ترجمته إلى الانجليزية، لأنه يؤدي بدقة واقتضاب جميع مقتضيات التفكير التاريخي والفلسفي المعتمد على شروط التحليل الموضوعية دون أي تنازل عن مبادئ العلم وأبعاد المعرفة التي أجمع عليها العلماء.

ويصعب كذلك ترجمة هذا العنوان إلى العربية لأن التفكير في العربية لا يحتوي



على ضرورة النقد الفلسفي والفحص التاريخي والانتروبولوجي الذي يفرضه الفعل الفرنسي.

إن الأمثلة عديدة جدا فيما يخص هذا التفاوت الشاسع بين اللغات وما تقدمه أو تعوزه من مفهومات واصطلاحات وطرق التبليغ والتحليل. ومازلت أعاني من هذه الصعوبات في كتابتي بالفرنسية والإنجليزية والعربية. وقد شرحت هذا في مقدمة كتابي تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

إن الكتابة في أساسها ووظيفتها الأولى تستهدف التبليغ والمحافظة: تبليغ كما اكتشفه الكاتب في بحوثه وفي حياته وأدركه في اجتهاداته؛ ثم المحافظة على ما استنبطه العقل وشعر به النفسي وأدركته الحواس، وذلك ليتجدد الاتصال بين الكاتب وأجيال من القراء، وليتعدد الاحتكاك بين معارف الكاتب ومواقفه وتلويحاته وتنظيراته وبين كما يأتي به زملاؤه أو ما يختص به قراؤه من آراء واعتراضات وتصحيحات وإضافات...

ولكن الكتابة عند المفكر والأديب والشاعر ليست مجرد التسجيل والتبليغ، إنها تخريج للواقع في أسلوب شخصي طريف أصيل وإنتاج فني يتسم بتفاعل خاص بين فكر وواقع ولغة فالفكر يختلف إدراكه للواقع باختلاف تكوينه الوجودي والوجداني والعلمي، والواقع يتنوع بتنوع البيئة الجغرافية والاجتماعية والثقافية؛ واللغة كما ذكرت، تتفاوت بتفاوت ثروتها العملية ومرونتها الأدبية ومنزلتها من الفصحى المكتوبة واللهجات الشفاهية.

وكتابة المفكر تمتاز عن سائر الممارسات الكتابية بما أن المفكر يركز اهتمامه على اختيار الألفاظ ليحوِّلها إلى مفهومات شاملة لمظاهر عديدة وخصائص خفية ووظائف متنوعة يختص بها كل موضوع من موضوعات البحث. والمفهومات عند المفكر كالآلات المرصفة الدقيقة عن الجراح، وعملية التحليل النقدي لإبراز ما خفي عن الإداري وما يتلبس على الناس، شبيهة بعملية المجرح لتمييز

الصحيح من المريض وإزالة الفاسد دون أن يؤذي السليم. ثم إن المفكر لا يكتب ليُفيد فقط أو يبلغ أو يناظر، بل إنه يحتاج إلى الكتابة لتتضح له مواضع الاستدراك لما فاته عند الفحص والتوثيق والتفكير، وليتمكن من الاستخراج إلى ما لم يتوصل إليه بعد وليثق بنفسه عندما يتعرض لمشاكل أعوض ولميادين أوسع وأكثر غموضا ولموضوعات لم يمكن التفكير فيها بعد أو منع التفكير فيها في وقت من الأوقات، كما حدث مع الخليفة القادر الذي أحل دم من يقول بخلق القرآن.

وإني كمؤرخ للفكر الإسلامي في هذه المرحلة التاريخية الصعبة التي طغى فيها الخطاب الأيديولوجي والرقابة السياسية والاجتماعية معا، مازلت أتوقف وأعدل عن معالجة بعض الموضوعات واتحذر الألفاظ والعبارات حتى لا يفسرها القارئ المسلم على عكس ما أنويه من الإفادة العلمية وحتى أسلم من تكفير من يجهل قواعد الفكر الحرّ ومن يسمح لنفسه أن يرتقي إلى مرتبة المفتي المجتهد وهو من أبعد الناس عن مرتبة الاجتهاد في القضايا الدينية. وقد بُلي الرأي العام الإسلامي بدرجة متزايدة منذ العشرين سنة الأخيرة بكارثة الإرهاب الفكري، بحيث أصبحت الكتابة في القضايا الإسلامية من أخطر المبادرات على من يقصد تجديد الاجتهاد وتطبيق النقد التاريخي والفلسفي والإنتروبولوجي، بينما سهلت نفس الكتابة وراجت سوقها لمن آثر أن يحوّل الاجتهاد المفيد إلى الإطناب الأيديولوجي الملبِّس للحقائق والمزيف للتاريخ والمحرّف لنصوص والمروِّج للأساطير والشعارات الخيالية في صورة الخطاب الإسلامي.

وقد بلغ بي هذا الجو الإرهابي إلى أن عدلت عن ترجمة عنو ن كتاب من كتبي إلى العربية كما هو في الأصل الفرنسي: وهو «نقل العقل الإسلامي» الذي حوِّل إلى «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». أدركت أن مفهوم النقد إذا لحق بالعقل الإسلامي يثير في ذهن القارئ العربي سوء التفاهم وتأويلات سلبية قبل قراءة الكتاب نفسه؛ وحتى إذا قرئ الكتاب فلا يخرج القارئ بفهم سليم لأبعاد النقد في الممارسة العلمية الحديثة، وخاصة إذا كان القارئ من الذين لم يحتكوا بالإنتاج



الحديث في علوم الإنسان والمجتمع بل تشبع بتلك التصورات الأسطورية المنتشرة فيما أسميه الأدب الشعبوي الذي يختلف كل الاختلاف عن الأدب الشعبي.

ها هو مثل آخر من الصعوبات التي أواجهها في ممارستي للكتابة كمفكر ومؤرخ يعول التراث الإسلامي برمته. لا يمكنني كباحث سوسيولوجي أن أكتفى بالإشارة إلى الأدب الشعبي لأن العبارة متداولة ويفهمها معظم القراء. إذا حصر الباحث معجمه إلى ما شاع بين الناس وسهل عليهم فهمه، فلا يقوم بواجبه كباحث: وهو أن يغير الصورة المتداولة المقبولة إذا تغير الواقع الذي نشير إليه. فالشعب كظاهرة اجتماعية وثقافية وتاريخية قد تحول في المجتمعات العربية بل الإسلامية إلى شعار أيديولوجي يستغله الخطاب الرسمي، بينما تكسرت الأطر الاجتماعية والثقافية التقليدية الخاصة بالفلاحين وأهل الجبال والبدو، وذلك بسبب ما تسمِّي «الثورة الزراعية» واستئصال الفلاحين من أراضيهم وهجرتهم إلى المدن «القصدرية» وانقطاعهم عن الصلات التضامنية الموروثة، حتى أدى ذلك كله إلى تضخم الظاهرة الشعبوية (populiste) التي نشاهدها في مدننا المكتظة بالسكان وعواصمنا التي كانت مراكز الثقافة والفكر الراقي وتحوِّلت إلى مجمعات شعبوية منفصلة عن الحي البورجوازي الثري بثروة مادية، المقلد لعمارة وثقافة أجنبية والمتجاهل للحياة الشعبوية وعلى هذه الطبقة الشعبوية الجديدة يعتمد الزعماء الإسلاميون لنشر مواقفهم السياسية الملبسة بلباسي إسلامي أصيل.

هذا نموذج من الكتابة التحليلية النقدية التي تجنب الجدال والمهاجمة مع أنها تبرر وتوضع ما يحرص الخطاب الاجتماعي أن يخفيه ويستره بألفاظ وعبارات عادية «يفهمها» الناس فورا وهي في الحقيقة تكيف المخيال الاجتماعي أكثر مما تنبه العقول إلى التطورات الخطيرة والقوى السلبية العاملة في حياة المجتمع الدولي



أن يستشعر بها هؤلاء الذين يرفضون الكتابة النقدية ويكتفون بالخطاب المفهوم فورا.

كان أول كتاب مُطوّل ألفته مخصصا للجانب الإصلاحي في مؤلفات طه حسين. كنت طالبا بجامعة الجزائر وكانت رغبتي شديدة أن أفهم وأقيّم مساهمة هذا الكاتب المفكر المناضل المشهور في تحديث الخطاب الإسلامي وتحديد مفهوم الدين ووظائفه في المجتمع. وكان ذلك في بداية الخمسينات؛ أي كان القائد عبد الناصر بدأ تعويض الأيديولوجية الليبرالية الموصوفة حينذاك بالبورجوازية كما كانت تنظر إليها الشيوعية، بالثورة العربية الاشتراكية، وأتذكر المهاجمات الأولى ضد طه حسين حين أصدر عبد الرحمن الشرقاوي روايته المجددة «الأرض». وإلى هذا اليوم ما نشرت ما كتبته عن طه حسين، إذ سرعان ما تغير أسلوب كتابتي بتغير البنيات الاجتماعية والخطابات السياسية والعلمية، خاصة أثناء حرب التحرير الجزائرية.

أحرص دائما أن تلتصق كتابتي بواقع المجتمعات التي أنتمي إليها؛ أقول المجتمعات لأني متضامن فكريا وتاريخيا ووجوديا بمجتمعات عديدة: المجتمع «البربري» كما ذكرت، والمجتمع المغربي الشامل «للبربري» و «العربي» وللأوطان الخمسة بالمفهوم السياسي أي المغرب وموريتانيا والجزائر وتونس وليبيا، ثم أنتمي في نفس الوقت وبدون أي إحساس بتفضيل هذا على ذاك، أو ذاك على هذا، إلى المجتمع العربي العام بمعنى الأمة العربية الناطقة باللغة العربية المنتجة للثقافة والمدنية العربية المرتبطة بتاريخ عام شامل مشترك تحت رايتي الإسلام والمسيحية معا (وبهذا الانتماء أختلف عن كثير من «العرب» الذين يرفضون دور المسيحية في تكوين المصير التاريخي العربي وإثراء الثقافة العربية)؛ ثم هنا الأمة الإسلامية التي تمتد جغرافيا من أندونيسيا إلى المحيط الأطلنطي ومن روسيا إلى أفريقيا الجنوبية، إلا أن مفهوم الأمة الإسلامية كما أتناه واستغله فكريا روحي ومعنوي أكثر منه سياسي وجغرافي.



ولا أكتفى بهذا كله إذ أنتمي كذلك فكريا وثقافة ومعاشا إلى المجتمع الفرنسي ومن خلاله إلى الأمة الأوروبية التي تتحد عن قريب على أساس تاريخ وثقافة وفكر قد ساهم في تكوينها الإسلام والفكر الغربي في مرحلته المبدعة النيِّرة.

لاشك أن كتابتي متأثرة بهذه الانتماءات المتوسعة من القرية المتواضعة الخاملة الذكر بحبل جرجرة إلى الأمة الإسلامية وأوروبا المتحدة؛ وإني أستلهم جميع هذه المصادر والخبرات وأحترم العناصر المكونة لأصالة وهوية وماهية كل من «المجتمعات» التي ذكرتها. فلا محالة، بناء على هذا الوضع الوجودي والوجداني والثقافي والفكري، أن تكون كتابة الأستاذ أركون وأن يكون خطابه مصادم غير مألوف للفرنسي وللعربي؛ للمسلم وللمسيحي واليهودي، بل البوذي والهندي؛ للجزائري والمغربي والتونسي والليبي والموريتاني، «للبربري» المتحمس وللعربي «القرشي» القح، وقد هاجمني جميع هؤلاء وأبرز مثل أضربه في ذلك هو الاستجواب الذي صدر في الجريدة الفرنسية LE Monde حول قضية سلمان رشدي فهاجمني زملائي الفرنسيون أشنع المهاجمة، بينما كان فهمي هويدى جريدة بالقاهرة أشد حملة ضد كتابتي، وهو لم يقرأ كتبي، وإذا قرأ مقالة أو فصل فما أدرك فكرة واحدة مما قدمت، وما بالك بكتابة تثير غضب الشيوخ الإسلاميين ورفض الغربيين العلمانيويين (laïcistes) ويعرض عنها بعض المسيحيين وتمنعها بعض الحكومات العربية والإسلامية؛ ويتجاهلها المستشرقون ويتناساها «المفكرون» العرب «أقصد أبرزهم في وسائل الإعلام). وهي كتابة في نفس الوقت يرتاح إليها الطلبة المسلمون والغربيون ويتطلب بها العدد الكبير من القراء في جميع المجتمعات التي ذكرتها؛ ويحقق ما تقدمه من تحليلات وتفسيرات فيما يحدث ٢٠ عاما أو أكثر بعد صدور الكتاب أو المقالة.

هناك صعوبة أخرى لابد من ذكرها لشرح خاصية تختص بها بعض كتبي وهي أنها مجموعة من محاضرات ألقيتها ارتجالا في مُلتقيات وندوات عديدة دعيت

إليها، ثم كتبت ما قلته شفاهيا أمام زملاء باحثين أو جمهور من مستمعين يتفاوت مستواهم الثقافي والفكري، ويختلف انتماؤهم الديني والجنسي والقومي. وفي كتابتي أتبنى ما سمعته من أسئلة وجيهة واعتراضات مفيدة وموافقات مؤكدة لما اقترحته وأمعنت التفكير فيه. ثم أجمع المقالات وأصدرتها تحت عنوان شامل يشير إلى الاتجاه الفكري العام الذي لا يزال يسود هواجسي العلمية ويلهم برنامج أعمالي منذ الصدمات الثقافية الأولى والتحديات العقلية واختباراتي بالحداثة حين كنت تلميذا بثانوية وهران وطالبا بكلية الآداب بالجزائر العاصمة.

تبلورت الإشكاليات والتساؤلات والتحديات حول مشروع نقد العقل الإسلامي كما ذكرت. وهذا المشروع يختلف عما قدمه زميلي عابد الجابري تحت عنوان «نقد العقل العربي». ولذلك تختلف كتابتي عن كتابته كما تبتعد استراتيجيتي في البحث عن الإسلاميات عن أهدافه في التعرف على ما اختار أن يدرسه كإنتاج للعقل العربي، أي العقل الناطق باللغة العربية (أقول اختاره لأنه لم يتعرض لما كتبه المفكرون الإماميون والإسماعيليون مثلا باللغة العربية، وهم لذلك يندرجون في نطاق العقل العربي).

وما انتهيت بعد من مشروعي المذكور؛ ولن أنتهي إذ أنه يفرض متابعة حقلين من البحوث: حقل التطورات الطارئة على المجتمعات الإسلامية في هذه المرحلة الحاسمة منذ الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا؛ وحقل القضايا القديمة التي تخلي عنها المفكرون القدماء، أو فكروا فيها في إطار المعارف المتوفرة في القرون الوسطى ولم تعد صالحة مقبولة في إطار حداثتنا الفكرية. ولذا أخصص كتابتي الآن لموضوعين متكاملين متداخلين:

١) الخطاب القرآني والفكر العلمي.

٢) نقد العقل «الشرعي» أو الفقهي والأصولي في الإسلام.

هذا ما يمكن ذكره باختصار فيما يخص السؤال الأول: كيف أكتب ولماذا

أكتب؛ أما السؤال الثاني فالجواب عليه أسهل لأن القراءة عندي مرتبطة دائما بالكتابة. أقرأ للتوثيق ولاستخراج المعطيات التي تعتمد عليها كتابتي. وأنواع قراءاتي ثلاثة:

١) قراءة النصوص القديمة أي ما يسميه الباحثون المصادر الأولى ككتب الحديث وكتب التاريخ والمجموعات الفقهية وكتب التفسير.

٢) قراءة البحوث المعاصرة، وهي نوعان: الدراسات العربية والإسلامية في شتى الميادين؛ والدراسات العامة في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية لاستنباط مناهجها وإشكاليتها ثم نقدها قبل تطبيقها على الدراسات الإسلامية. وكثيرا ما أخرج من دراسات الإسلامية بأسئلة جديدة تنظيرية وأطرحها على المنظرين الذين لم يعتمدوا على معطيات المثل الإسلامي والعربي.

٣) قراءة الأطروحات التي أشرف عليها بالسوربون والأطروحات العديدة التي تقدم بالجامعات الفرنسية والأجنبية حيث يدعوني زملائي للمشاركة في لجان المناقشة – وهذا يستغرق وقتا طويلاً وجهودا مجهدة.

ولا يبقى بعد هذا إلا لحظات قصيرة أختطفها خطفا في القطار أو الطائرة والمطارات، أو في المساء بعد عمل شاق طول النهار، أقرأ عند ذلك ما يسهل تلقيه أو التذ بقراءته لذة أدبية. أما الجرائد اليومية والأسبوعية فكثيرا تتراكم في زاوية شهرا كاملا ثم أخصص نهارا أو نصفه لاستعراضها بسرعة ولكني أحافظ على الصفحات المهمة لأعود إليها مرة أخرى أو لأستغلها كمصدر أحيل إليه فيما أكتب،

كل نوع من الأنواع المذكورة يفرض استراتيجية خاصة واستعدادا فكريا ملائما. فالمصادر الأولى تحتاج إلى قراءة كاملة مدققة وتسجيل الألفاظ والعبارات والأسماء والتواريخ، واستخراج المبادئ والمقدمات التي ينبني عليها

كتابة كل مؤلف. فهي إذن قراءة. بطيئة جدا وكثيرا ما أقرأ فقرة واحدة مرات عديدة متتابعة خاو أراجعها في مناسبات مختلفة. وهنا لا يكفي ما يعبر عنه النص بمعجمه وأسلوبه وبلاغته، بل يجب على القارئ أن يستكشف السياق الثقافي والعقائدي والفكري والاجتماعي الخاص بكل مؤلف، لأن الكتابة التاريخية الحديثة لا تقتنع بسرد الأسماء والأحداث والعناوين والأفكار المشتتة، بل تعدو ذلك إلى وصف روح العصر والقوى الكامنة المسيرة لجميع المجتمعات والجماعات.

أما النصوص الحديثة فقد تكون قراءتها سريعة جدا وقد تلزم وقتا وإمعانا. هناك كثيرا من الكتب تردد معارف متداولة وتكرر مناقشات معروفة أو تسهب في ذكر التفاصيل المتشابهة؛ وهناك مؤلفات ضخمة مطولة يقصد فيها المؤلف بناء نظرية جديدة أو اختبار منهاج وإشكالية في ميدان من ميادين البحث العلمي، فلا بد إذن من متابعة مراحل الاستدلال ومشاركة المؤلف في اجتهاده حتى تستقيم المناقشة معه. وقد قمت بهذا النوع من القراءة النقدية لأقدم الكتب الهامة في مجلات علمية كمجلة ARABICA التي كنت أشرف على إصدارها في ذلك الوقت!

لا سبيل ولا محل لمناقشة المؤلفين القدماء، إذ هم كلهم مادة للتاريخ والتأمل على طرق الإنتاج والإبداع والتأسيس للعقل البشري؛ أما المحدثون المعاصرون فمناقشتهم واجبة لأن المعرفة تتأكد وتنتشر وتفيد بعد ما أجمع العلماء على صحتها وسلامتها لنتدرج بها إلى معرفة أدق وأوسع وأوثق اتصالا بالواقع. وبما أن المناقشة متواصلة مع المعاصرين فلا أقرأ كتابا إلا وسردت صفحات من أفكار وملاحظات وعبارات تستدعي التنقيح والمزيد من المراجعة وكذلك أراجع كتبا أخرى أثناء قراءتي لكتاب، وأقارن بين الآراء والمواقف. وأتدبر البراهين والمراجع والاستدلالات، وأقيم التيارات والمذاهب المعتمد عليها، وأسجل مواقفي الخاصة واعتراضاتي حتى أراجعها عند الحاجة. ولا أكتب أبدا ولو إشارة

خفيفة على هامش الكتاب، لأني أحترم الكتاب كما أحترم الشخص، وكأني بالمؤلف يحضرني دائما ويراقبني ويقول ما تعمل بالكلام الذي نظمته بكل احتياط ودقة وعناية وكيف تعاملني بمعاملتك للكتاب الذي وضعته يدك كما أضع الأمانة في يد الصديق الأمين، وقد حرصت أن يكون تخريج الكتاب جميلا حتى ترتاح عينك ونفسك له بمجرد نظرتك الأولى له ولمس غلافه وتصفح صفحاته أعشق في المخطوطات وألتذ بتصفحها وأعجب بأناقة خطها كما أعشق وأعجب بلوحات الرسام وتماثيل النحات، ولذا أفضل تخريج الإنجليز والألمان للكتب على التخريج البسيط الرخيص السائد بفرنسا وإيطاليا وأسبانيا. أما العرب فلم يتوفر لديهم حتى الكتاب العادي والمطبعات الحديثة...

لي ذكريات عديدة مع الكتب لا يتسع المكان هنا لروايتها، بدأت القراءة من القمة إذا صح التعبير، إذ كنت مولعا بمسرحيات كورنيسي وراسين وموليير وحفظت أبياتها عن ظهر قلب وأنا في المدرسة الثانوية؛ ولصق بذهني نثر لابريويين (Le Bruyere) وباسكال ومونتاين (montaigne)؛ ثم فولتير وفلوبير وبرغسون؛ وما انتقلت إلى المحدثين المعاصرين إلا بعد ما انتهيت من اكتشافي للأدب العربي بعد الأدب الفرنسي. وحدث لي بالأدب العربي ما حدث بالفرنسي، إذ بدأت بابن المقفع وعبد الحميد والجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي وابن خلدون ثم انتقلت إلى المحدثين. وذلك لأن التعليم في الجامعة الفرنسية كان مبنيا على النماذج الكلاسيكية لتكوين الذوق والتفكير معا.

أما القراءات العلمية، فأذكر بالخصوص كتب المؤرخين العباقرة Felvare, Brausel وهما المؤسسان للمدرسة المشهورة المزدهرة إلى الآن باسم «مدرسة الحوليات». وقد وصفت في مقدمة كتابي عن الأنسية العربية ما أدين به لهذه المدرسة في تكوين موقفي العلمي كمؤرخ للفكر الإسلامي – ثم أذكر مؤلفات strouss , Geertz في الانتروبولوجيا، وكتب R.Gakobson و E.Benveuste في



اللسـائيات وكتـب A.Greimas في السـيميائية و كتـب M.Foucault و J.Derria وP.Bourtieu و G.Balantire في الفلسفة وعلم الاجتماع...

ألاحظ أن معظم هذه الكتب غير متوفرة باللغة العربية للطبة العرب الـذين لا يحسنون اللغات الأجنبية. وإن الباحثين والأستاذة العـرب لا يعتمـدون إلا قلـيلا على هؤلاء المبدعين في المناهج والإشكاليات وتعود بـي هـذه الملاحظـة إلى مـا ذكرته فيما يخص الكتابة. قـد شـكا عـدد مـن القـراء العـرب كتبـي مـن صـعوبة الاصطلاحات التي أستعملها ومن كثرتها. وقد كتب أحد النقاد أن إسـلام أركـون بحر من المصطلحات. وليس المشكل هنا في استعمال المصطلحات وكثرتها، بل الصعوبة كامنة في علم الأرضية العلمية في اللغة العربية حتى ينبت فيها الاصطلاح الجديد وينمو ويتغذى بما يضيف البـاحثون بإبـداعاتهم. ولكـن وزارات التعلـيم عندنا لا تشجع البحوث في العلوم الاجتماعيـة ولا تدريسـها، بـل إنهـا تلـح عـلى تعريب التدريس دون أن تضـمن للأسـتاذة والطلبـة مـا تحتـاج مـن مصـادر إمـا باللغات الأجنبية وإما باللغة العربية. فليس هناك كتب تقرأ ولا كتب تؤلف وتنشر وتتوفر لدى القراء العرب إنما هنا مثل بسيط من الأمثال العديـدة التـي تـدل عـلى الوضع الدنئ الخطر الـذي انحـدر إليـه الكتـاب والقـراءة في البلـدان العربيـة في الثلاثين سنة الأخيرة، وعوض أن يرتفع شـأن الكتـاب وتزدهـر المطبعـات ودور النشر بقدر ارتفاع عـدد السـكان وحاجـات التعلـيم والبحـوت، أصـبح الكتـاب العربي قليلا نادرا وإذا وجد في بلد يصعب نقله إلى بلد عربي مجاور، ناهيـك عـن تصديره إلى البلدان الأجنبية. يشكو العرب أن ثقافتهم مجهولة في الغرب ولم يعتنوا البتة بتسويق كتبهم وتوزيع إنتاجهم الثقافي.

* * *

ملحق: بعد ما انتهيت من هذه الأجوبة، انتقلت إلى قـراءة كتـابين فتبـادرت إلى عقلي أفكار أخرى ومازالت تتلجلج في صدري حتى قررت أن أضـيفها لتأكيـد مـا

أشرت إليه بعد وليتضح أكثر للقراء وضعها الثقافي والفكري في العالم العربي، وهو وضع لن يتغير بسرعة مع الأسف.

أما الكتاب الأول فللأنتربولووجي المشهور J.Goory الذي سبق ذكره، وعنوانه برنامج علمي واسع جدا وجديدة المغزي وهو «الشرقي والقديم والبُدائي، نظم الزواج والاسرة في المجتمعات الأوروبية – الآسيوية فيل التصنيع، والكتاب نفسه يندرج في سلسلة من البحوث تحت العنوان العام : «الأمية والأسرة والثقافة والدولة» لندن ١٩٨٩.

يقارن المؤلف في تحليلاته الاستطلاعية الفحصية والتنظيرية بين البنيات النسبية عند الصين والهنود والشرق الأوسط (مصر القديمة والعرب) واليونان والرومان ويفتح أمام القارئ آفاقا لم ينظر إليها بعد ويثير أسئلة وإشكاليات لم تسنح لمن يكتفي بممارسة العلوم التقليدية المنعكفة على تكرار ما قاله القدماء ورده المحدثون في إطار لغة واحدة وأمة واحدة وتراث منغلق، ومازلت أتساءل وأنا أتتبع المؤلف في رحلاته العلمية الممتعة البناءة: « أين الفكر العربي المعاصر من كل هذا؟ وأين ما يقدم لنا كفكر إسلامي من الإبداعات الفكرية والثقافية والسياسية والفنية في التراثات المختلفة التي لا يهتم بها إلا الانثروبولوجي الحديث. ثم هل يحق للمسلمين والعرب أن يغلقوا أبواب العلم للشبان بقولهم إنما هذا علم خاص بالغرب، لا يشارك فيه «الإسلام» ولا يمسه في شئ؟ وكيف يتطرق الباحث المسلم إلى فتح المجالات التي يعلقها الخطاب الإسلاموي الطاغي في مجتمعاتنا؟!

أما الكتاب الثاني فهو يعالج كذلك أثر الموضوعات في الأدب والفلسفة والمجتمع، وهو : «الأنسي الجمالي»، ولكن الترجمة هنا لا تؤدي مقاصد المؤلف إذ اختار أن يكون العنوان باللاتينية: «Homothestheticus» مع توضيح بعنوان ثاني:



اكتشاف الذوق في العهد الديموقراطي». والمؤلف فيلسوف فرنسي Luc Ferry .

وبمجرد قراءة عنوان كهذا، أحس بقلق ونوع من الغضب والغيرة معا. هل هناك بحث في تاريخ الذوق في الثقافة العربية؟ وهل هناك فترة تاريخية تسمى عندنا «العهد الديمقراطي». وإذا كان هذا العهد الديموقراطي بأوروبا تطور فكري وأدبي وشرعي وسياسي واجتماعي واقتصادي». استغرق قرونا من اجتهاد وإبداع وكفاح، فكيف نجرؤ اليوم أن نتكلم عن الديموقراطية وأن نرفض في نفس الوقت، حتى دراسة التطورات والمراحل والنظم والنصوص والمؤلفات التي أدت إلى هذه الصورة التي يظهرها الغرب ويفتخر بها ويقدمها كنموذج للعالم المعاصر.

وعندما أمعنت في قراءة الكتاب، شعرت كعادتي بعمق ما أسميته اللا مفكر فيه بعد في الفكر العربي والإسلامي، وأدركت امتداد المجال لما لا يمكن التفكير فيه بعد في فكرنا لأن الوضع السياسي والاجتماعي عندنا يجبرنا إلى إضاعة الوقت والنشاط والأموال والمؤهلات الفكرية لإصلاح الأغلاط والرد على المغتربات والتحليلات والتضليلات للعقل... عوض أن تندفع مع العلماء البارزين في المساهمة لما يبدعون ويوجهوا إليه من آراء لامعة ونقد محرر وعلم ضروري.

وخلاصة القول في هذا الاتجاه والتوجيه للقراءة والكتابة هو ضرورة التمييز بين القراء والكتابة الأسيرتين في ترديد الشعارات والبنيات الأيديولوجية والتصورات المحيالية لما نسميه التراث، والعصر الذهبي والأصالة الإسلامية...، وبين الممارسة الحية المتفتحة الجريئة على كل الإبداعات والمواقف المجددة والمراجعات النقدية، لما نسميه اليوم القراءة والكتابة: وهما اصطلاحان أساسيين، لا لإثراء الثقافة فحسب، ولكن لنقل العقل البشري من مرحلة المعرفة المحلية الإقليمية التقليدية المتحجرة القمعية إلى عقلانية قادرة على إنجاز البرنامج التاريخي – الفكري الذي عبر عنه Kant أكمل تعبير في هذه الفقرة:



Ondit, il estvrai, que lu libeté de parls on F'écine feut mous éte otée for une pursoule Juféneure, et non pas la liberté de fesee.Mais peuserions0-nons focouconf et penserions-nous lrien, si nouns ne peusions pas pom aimsi dire en commun avee , Loutrs, que nous font part de leus peusées et auxquls mous communiquons les hötres? Aurn lrem, l'on peut oure que cette pmimanju eateieme qu evleve aua bomues la libenté re communiqués public-prenent lus peurées leur röle éfuleuent la libarté de peuser-L'ueuque tréon qui uons sestet encore en fepit de tontes les chauges civiles et que peut Seul apporter un remete o tons le uaux qu's' attadent a ceofe conurtion.

يعاني المفكر العربي المعاصر أكثر مما واجهة المفكر الأوروبي مثل kant قبل الثورة الفرنسية وبعدها مما يسميه «السلطة العالية» و «السلطة الخارجية» ولذا أهدي هذا الدفاع الجميل عن حرية الفكر الي جميع السلطات الخارجية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، تلك السلطات التي قمعت الفكر الحر وولدت في المجتمعات القوى الهائلة المرهبة التي أصبحت عراقيل بنيوية لممارسة الفكر الحر؛ إذا قلت الكتب العلمية لدى القراء وتقلصت الكتابة النقدية المبدعة المحررة، بينما شاعت «ثقافة» الكاسيت وشعارات الخطاب الرسمي، ولكن أكثر الناس لا يعملون...

* * *

أركون هو –بلا شك- أحد أبرز الأسماء اللامعة في حياتنا الثقافية المعاصرة.. والمعيار هنا، ليس كم نتفق معه وكم لا نتفق، ولكن.. ما استحدثه أو بالأحرى ما طبقه من مناهج في الدراسة والبحث خصوصاً في الفكر الإسلامي..

فمؤلفاته عديدة في هذا المجال، ولعله من القلائل الذين يثيرون – ربما على الرغم منهم – ضجة مع كل كتاب يصدر لهم.

وفي تصوري أن اسم هذا الرجل سيظل علامة مضيئة على طريق البحث العلمي

النزيه..

[في إطار بحثي الدائم حول إشكالية النهضة العربية والتقيت به في مكتبه بجامعة السوربون.. وأطلعته على ما تحوي جعبتي من أسئلة واستفسارات..

فاستهل إجاباته معي بمقولة تحمل كثيراً من أمارات الأمل والتفاؤل..

قال: أنه من الخطأ الاعتقاد بأن النهضة كأفكار وكآليات – في حالة خصام مع منطقتنا العربية فالصحيح أننا نتنفس حاليا مناخاً نهضوياً منذ أواخر القرن الماضي وحتى الآن.]. وأن تاريخنا المعاصر زاخر بجهود رجالات رواد عبّدوا الطريق، وتقدموا المسيرة النهضوية في ميادين الأدب والفكر والديني . وأنه من الظلم لأنفسنا أن نلغي من حياتنا – بأحكام متسرعة وغير مسؤولة- ومضات وإشراقات نهضوية رائدة ما تزال تأتي أُكلها حتى الآن.

لكني إذا شئت الدقة – والكلام دائماً للدكتور محمد أركون.

- فيمكن أن ننطلق من القول بأن النهضة لا تزال –تمثل لدينا- مشكلة تاريخية، بمعنى أننا لم ندرس بعد – دراسة تحليلية نقدية – ظواهر المجتمع العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وأرجو ألا يُفهم من ذلك أنني أنكر أن هناك دراسات عديدة قد أُنجزت على صعيد رصد التطور السياسي والظواهر الثقافية والفكرية، وإن كنت أرى أن معظم هذه الدراسات لا تطرح القضايا التاريخية على أساس جذري.

ثم استرسل د. أركون موضحاً فكرته وقال: أعني أننا عندما أرّخنا لتطورنا السياسي استطعنا أن نُسقط من حساباتنا الأُطر الاجتماعية الأخرى. فاكتفينا مثلاً بإيراد أسماء الأمراء والسلاطين والحوادث السياسية الهامة التي تتصل بأعمال الدولة دون أن نعطي اهتماما – ولو يسيرا- لما يحدث في الميادين الأخرى.

فمؤرخ الأدب يؤرخ فقط للأدب. ومؤرخ الحياة الدينية يؤرخ للعلماء ورجال



الدين، بينما مؤرخ العلاقات مع الغرب لا يهتم إلا بسرد الحوادث الهامة المرتبطة بتلك العلاقة ...الخ.

وبالتالي يبدو لي أن ما نسميه نهضة إنما هو ليس إلا إبراز التفاوت الشاسع بين التطور الفكري والمدني الذي كان قد بلغ أوجه في المجتمعات الأوربية خصوصا في فترة ما بعد الثورة الفرنسية الكبرى، والمجتمعات الإسلامية التي كانت قد تفككت نظمها الدولية وفقدت اتصالاتها بالعهد الكلاسيكي للفكر الإسلامي والثقافة العربية كما نعرفها بين القرنين الأول والسادس للهجرة.

وأردف د. أركون قائلاً وكأنه يلخص فكرته وقال: لذلك يجب علينا أولاً أن ندرس تاريخ هذا التفكيك لنفهم كيف كانت الأطر الاجتماعية في أواخر القرن الثامن عشر، إذ كانت الحوادث الطارئة في أوائل القرن التاسع عشر لا يمكن أن تؤثر على المجتمعات ككل. وكان الاصطدام مُنحصرا في البيئات الضيقة والجماعات المحدودة في المدن كالقاهرة ودمشق وتونس والجزائر وغيرها من المدن العربية الهامة.. خصوصا أن تلك المدن لم تكن تحافظ على ما كانت عليه من الازدهار الفكري والثقافي والفني، والسياسي.

وهناك – بالطبع – فروق عديدة إذ ليس بمقدورنا –على كل حال– أن نتكلم عن نهضة عربية مثلما يتكلم الأوروبيون عن نهضتهم. لأن مفهوم الرينسانس في أوروبا يدل على تيارين قويين قد انبثقا عن المجتمع الأوروبي نفسه وهما:

– تيار العقلنة وحرية الفكر التي تُطبق حتى على التقاليد الدينية والنصوص المقدسة.

– أما التيار الثاني والذي يؤكد التيار الأول ويرتبط به فهو تيار التحرر الثقافي والفكري من سلطة الثقافة الكاثوليكية كما تفرضها وتراقبها الكنيسة ذاتها.

هذان التياران في أوروبا مازالا يزدهران ويقويان وهما بطبيعة الحال –الأب



الشرعي- للتيار الفكري الحديث المعروف في القرن الثامن عشر بفكر الأنوار الذي أدى نفسه إلى الثورة العظمى التي حدثت في فرنسا وشملت المجتمعات الأوروبية.

لقد اعتدنا أن نعتبر هذه الثورة ونفهمها كثورة سياسية تدعو إلى احترام حقوق الإنسان، وإقامة جمهورية في محل النظام الملكي. ولئن كنت أوافق على هذا الفهم إلا أنني أرى أنه يجب ألا ننسى أن هذه الثورة هي ذاتها الثورة الفكرية والنفسانية التي غيّرت تغيرا جذريا نظرة العقل إلى الوضع البشري وإلى العالم وإلى طرق إنتاج المعرفة وتصحيح هذه المعرفة بوسائل فكرية حديث.. وهو الشئ الذي - للأسف الشديد- لم نفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي - وهو ما يبرر - في ذات الوقت - القول بأن ما نسميه نهضة عندنا ليس إلا عددا من الصدامات السياسية والثقافية بين جوانب «سطحية» من التفكير الغربي كما وصفنا، وجوانب سطحية أخرى ومتفككة من الفكر الإسلامي الزاهر.

يجب أن نكون -في كل الأحوال- موضوعيين ومُنصفين لجماعة الباحثين والكُتّاب والمفكرين العرب في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إذ لاشك أن هؤلاء النفر قد بذلوا جهودا متواصلة وناجحة في تقديم آراء حديثة وعلوم جديدة، تلقّوها في الجامعات الغربية وهضموها وأعطوها صبغة عربية ثم كيفّوها - في حدود إمكانياتهم - مع الوسائل المتوفرة في زمنهم بالمجتمعات العربية ومتطلباتها..

إلا أننا يجب أن نعترف - ونحن هنا لا نُدين أو ندافع وإنما نرصد ما حدث تاريخيا - بأنهم لم يتنبهوا إلى أمر مهم - لم يتنبه إليه الغربيون أيضاً - وهو ما يسمى بالمثالية من جهة، «وبالوصفية» من جهة أخرى.. فكان المفكرون العرب يطبقون العلوم الوصفية في إطارها الغربي دون أن ينقدوها نقدا فلسفيا كما نفعل ذلك الآن بعد الخمسينيات والستينيات من هذا القرن.



- ولذلك أُلح على أننا يجب أن نقوم بما لم يقم به هؤلاء المفكرون وهو التميز الفكري بين الحداثة الكلاسيكية كما ازدهرت في الغرب بين القرنين السادس عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والحداثة المعاصرة بعد الخمسينات والستينات التي تعتمد على النقد العلمي والفلسفي لجميع العلوم التي ازدهرت في فترة الحداثة الكلاسيكية.

- كما يجب علينا أيضا أن نلتفت إلى ما ينقص فكرنا العربى المعاصر خصوصا ما يتعلق بالتهيؤ الفكري والعلمي حتى فيما كان أصحاب النهضة قد انتبهوا إليه واهتموا به. أعني بذلك أن رجال النهضة كانوا يهتمون مثلاً بعلم الفيلولوجيا أسوة بزملائهم في الغرب إلا أننا قد أهملنا هذا العلم كثيرا في هذه الأيام على الرغم من أنه مقيد جدا في دراستنا للتراثيات.

[ولئن كنت أذكر هذين المثالين فلأنهما من الأهمية بمكان في تجديد فكرنا العرب المعاصر ولإيقاف التيارات الأيديولوجية الجارفة التي تستغل مفهوم التراث لأغراض «مخيالية» أكثر مما تعتني بتقديم هذا التراث في صورته الفكرية والثقافية الجميلة والثرية.

- لابد أن نعترف بأننا نعيش في «نهضة ناقصة» فالمجتمعات والثقافات قد تطورت وازدهرت تيارات فكرية جديدة أعتني بها كثيرون، لكن هذا كله ما يزال ناقصا إذا قسناه بحاجات المجتمعات العربية المعاصرة، وإذا قسناه أيضا بالمشاكل الجديدة التي لم تكن موجودة في عصر النهضة وظهرت فيما بعد، ومن ثم يجب أن نواجهها بالأسلحة المناسبة لها كمشاكل جديدة وليس بالأسلحة التي كانت تستعمل في القرن التاسع عشر.

وأياً كان الأمر فلابد أن تكون لدينا الشجاعة للقول بأننا في العصر الراهن لا نسير على نفس الطريق الذي سار عليه رواد النهضة، أو إن شئت فقل لقد تباطأنا كثيرا.

وختم د. محمد أركون أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون حديثه معنا وقال:

يجب علينا أخيرا أن نُعيد النظر في تاريخ مجتمعاتنا أثناء السنوات الثلاثين الأخيرة. إذ في هذه الفترة قد وقعت تغييرات جذرية أدت إلى ظهور مجموعة من الظواهر والإشكاليات الضخمة التي تقف حجرة عثرة في طريق مسيرتنا النهضوية..

الفصل الثاني

الإسلام والغرب
العشق الممنوع!!



للمفكر الإسلامي الجزائري المعروف محمد أركون رؤية خاصة فيما يتعلق بمقابلة «الإسلام بالغرب» لفظا ومعنى، فهو لا يتردد في رفض هذه الصياغة سيما في صورتها التي تجعل من الإسلام شبحا مخيفا للغرب أو تجعل من الغرب عدوا لدودا للإسلام، ويذهب إلى ضرورة التفرقة بين «الخطاب الإسلامي» الذي يعتمد على مقولات وأفكار الفلاسفة المسلمين، «والخطاب الإسلاماوي» الذي يكتفي بالاستشهاد بنصوص متفرقة، منتزعة من سياقها لبعض الفقهاء القدماء.. كما يميز أركون بين ثلاثة اتجاهات أو فئات في الغرب هي : النظم والأيديولوجيات من ناحية، والطبقات المثقفة من ناحية ثانية، والطبقات التي تكتفي بالاستماع للتليفزيون وسائر وسائل الإعلام من ناحية ثالثة، ويخلص إلى أن السؤال: هل يخاف الغرب من الإسلام؟ يصبح والحالة هذه غير ذي موضوع.. كيف يكون ذلك؟.

يقول أركون في البداية هذه النظرة العدائية للعلاقات بين الغرب والإسلام شائعة بين المسلمين وخاصة منذ الخمسينات حين بدأ النضال ضد الاستعمار، واندلعت الحروب التحريرية مع الأيديولوجية المعروفة في زمن عبد الناصر وحزب البعث والحركات القومية في المغرب. ثم عادت فقويت وشاعت أكثر في الجو الأيديولوجي التابع للدول الجديدة التي ظهرت في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال، ثم تفاقم الأمر في السنوات الأخيرة (وتحديدا في فترة الثمانينيات) بالانتصار السياسي للثورة الإسلامية في إيران.. إلى أن جاءت حرب الخليج التي زادت في التفسير الأيديولوجي للعلاقات بين ما يسمى الإسلامي من جهة، والغربى من جهة أخرى. وليس من شك في أن هذه النظرة قد جعلت من الصعب بمكان لكل من يبغي التحليل العلمي لتاريخ الاصطدامات السياسية والثقافية بين الغرب وسائر المجتمعات المرتبطة بالعالم الثالث - الانتقال من التصوير الأيديولوجي لهذه الاصطدامات والتفهم التاريخي والثقافي لها.

ثم يحدد أركون وجهة نظره بشكل صريح في هذه القضية فيقول: وفيما يخصني، لا أزال أُلح على الجانب التاريخي دون أن أرفض الأوضاع الأيديولوجية القائمة بين الغرب والإسلام. فالتحليل العلمي الذي لم يقم به بعد المثقفون العرب على المستوى المطلوب يجب أن يتناول الأسباب الفكرية والثقافية للاصطدامات بين الحداثة والفكر الإسلامي الذي فقد أطره الفكرية القديمة بعد القرن الثالث عشر حتى أصبح مُنقطعا عن التراث الفكري الإسلامى القديم، وعن الأطر الفكرية التي أبدعتها الحداثة بأوربا بعد القرن السادس عشر.

وما زلنا ننظر إلى الغرب من خلال هذا التفكير الإسلامي المُعتمد على تصورات خيالية أكثر منها تاريخية، لما هو الإسلام كما قدمه المفكرون المسلمون في عصور التكوين والازدهار للفكر الإسلامي، ولا يمكننا أن نقول أن «الخطاب الإسلاماوي» الذي طفا على السطح فى المجتمعات الإسلامية في مرحلة النضال ضد الاستعمار وفي المرحلة المعاصرة في السبعينيات والثمانينات ذاك الفكر الذي يطالب بالرجوع إلى الإسلام الحقيقي، لا يتبنى في الحقيقة جميع المشاكل والقضايا الفكرية التي قد طرحها وناقشها ودرسها بإلحاح جميع المتكلمين والفقهاء والفلاسفة في عصر الازدهار.

فلا بد إذن من مراجعة مشكلة خوف الغرب من الإسلام كما يُقال على أرضية أساسية يجب الانطلاق منها، وهي التصرف العلمي الناقد لمحتوى ما نسميه «الإسلام» اعتمادا على جميع ما ورد في مقالات الإسلاميين على حد قول الأشعري مثلا.. لنستبين المسافة الفكرية الموجودة اليوم بين ذاك الفكر الإسلامي الذي نسيناه ونجهله، وبين ما يُمارس في الغرب منذ القرن السادس عشر وبصفة أخص منذ القرن الثامن عشر كفكر حديث.

لأننا إذا لم نثبت من أهمية هذه المسافة ونتائجها في ممارستها المعاصرة للفكر الإسلامى سيزداد سوء التفاهم بين ما نسميه الغرب «وما نسميه الإسلام». فهذان



المفهومان إنما نستعملهما في الجهتين استعمالا، خياليا بعيد كل البعد عن الاستعمال التاريخي والفلسفي والكلامي الدقيق كما تفرض علينا ذلك جميع الممارسات العلمية الحديثة.

ثم يستطرد أركون بعد لحظة صمت قصيرة ويقول:

معنى ذلك أن الغرب له تصوراته حول ما يسميه (الإسلام) اعتمادا على الحوادث السياسية المتتابعة في جميع المجتمعات الإسلامية منذ الخمسينات، ولا يعتمد أيضا على ذلك الإنتاج الإسلامي الذي أشرت إليه، ولكن مسؤولية الغرب في هذا مبنية على جهل المسلمين أنفسهم لفكرهم الإسلامي أو يشاهد أن «الخطاب الإسلاماوي» يكتفي بالاستشهاد بنصوص متفرقة منتزعة من سياقها لبعض المفكرين القدماء مثل ابن تيمية أو المعاصرين مثل سيد قطب والمردودي، بينما أسماء ابن رشد وابن سينا، وفخر الدين الرازي، وابن سكوبه، والشيخ المفيد.. وآخرين لا يرد اسمهم في هذا الخطاب الإسلاماوي.

لذلك الح من ناحية على ما يمكن لأن اسمية فيصل التفرقة بين الخطاب الإسلامي، والخطاب الإسلاماوي.. وأرجو أن يكون واضحا أنني لا أعني بذلك أن الخطاب الإسلامي يؤدي بنا إلى ما يسمى الإسلام الحقيقي، لأن الإسلام الحقيقي يستدعي دائما اجتهادا مستمرا من قبل جميع المسلمين، ولا أقول أيضا أن الخطاب الإسلاماوي ليس له حظ من الحقائق الإسمية، بل أود أن أميز بين الوسائل الثقافية والأوضاع التاريخية التي يرتبط بها الفكر الإسلامي في عصر ازدهاره وهو عصر مرتبط بالقرون الوسطى من جهة والظروف السياسية والأيديولوجية التي يتقيد بها الخطاب الإسلاماوي المعاصر.

كما أود أن ألفت الانتباه إلى أنني في هذا التحليل لا أهاجم الإسلاماويين وإنما أقصد إبراز الخصائص اللغوية والفكرية والأيديولوجية للخطاب الإسلامي المعروف في التراث والخطاب المعاصر الذي يتأثر بالسياقات الثقافية والسياسية



المعاصرة. وأكتفى –على نحو ما ترى– بالناحية العلمية لهذا التمييز.

وعل كل حال، ليس خافيا علينا أن التصور الشائع في الخطاب الإسلاماوي يتمثل في كل ما يقال عن الغرب، من أنه مادي محض ولا علاقة له بالقيم الدينية والروحية.

وهو سلطوي استعماري إمبريالي محض لا علاقة له بالاتجاهات الثقافية وبالاهتمامات التحريرية للإنسان من قيوده الكثيرة، ومن جميع أسباب الضغط والتعبير. ثم يخلص د. أركون إلى القول بأنه اعتمادا على هذا التحليل يمكننا أن نقول أن السؤال: هل يخاف الغرب من الإسلام؟ هو سؤال مزيف في أصله لجميع الأوضاع الفكرية والثقافية والتاريخية والاجتماعية التي لابد من الانطلاق من توضيحها حتى نصل إلى تفهم للأسباب العاملة داخل المجتمعات الإسلامية خاصة منذ استقلالنا، الأسباب التي لا تزال تدفع الغرب وبصفة خاصة أوروبا إلى إبداع مستمر من جميع ميادين الثقافة والعلوم والتكنولوجيا' والنظم السياسية والفكر الاقتصادي.

ومن ثم يجب علينا أن نساير التاريخ فيما يفرضه على الجهتين من مسؤوليات مراعاة للتباعد الثقافي والمدني والاقتصادي والتكنولوجي الذي لم يزل يزداد بين الغرب وجميع مجتمعات العالم الثالث.

ويضيف د. أركون: وليس من شك في أننا إذا تقيدنا بهذه الشروط، فيمكننا أن نقول أن الغرب لا يقف مواقفه الراهنة تجاهنا بسبب «خوفه» من الإسلام بل أنه يطرح أسئلة واقعية لابد من الإجابة عليها من طرفنا نحن المسلمين..

ومن تلك الأسئلة الوجيهة السؤال عن الضغط الديموغرافي الذي نشاهده في جميع المجتمعات الإسلامية منذ الستينات وجميع المشاكل الناتجة عن هذا الضغط، وخاصة فشل الدول القائمة في المجتمعات الإسلامية منذ الاستقلال على مواجهة جميع المطالب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشباب الطالع وهم كما

تعرف يكونون ما يقرب من ٧٠٪ من عدد السكان.

فالغرب يتساءل: كيف يواجه الرغبة الشديدة المتزايدة لهؤلاء الشبان الذين يعيشون حوله في مجتمعات البحر المتوسط ويطرقون على أبواب المجتمعات الأوروبية طالبين العمل والمشاركة في جميع ماتوفره الحياة العصرية في المجتمعات الثرية. والحق أن طرح السؤال: الغرب.. وهل يخاف من الإسلام؟ يثير في نفسي أمورا كثيرة منها ضرورة التمييز بين مواقف أوربا، ومواقف الغرب.

لأن تساؤل أوروبا مرتبط بالتاريخ الفكري والثقافي للأمم الأوروبية من جهة، وبالوضع الجغرافى السياسي (الجيوبوليتكي) للأمم الأوروبية في البحر المتوسط. فهذه الوحدة الجغرافية –السياسية المكونة من أوروبا الموحدة من جهة. والأمم المحيطة بالبحر المتوسط من جهة أخرى تجبرنا على طرح أسئلة خاصة بالعالم العربي وأوروبا.. وهي أسئلة تختلف عن الأسئلة العامة التي تخص الغرب كفضاء جغرافي سياسي، وككتلة اقتصادية تجمع بين أوروبا والولايات المتحدة واليابان وكوريا وتايوان وفي السنوات القريبة الصين.

هذا النوع من التفكير الجغرافي – السياسي، لا يزال يكفي من يكتفون بذكر لفظي «الغرب» من جهة و «الإسلام» من جهة أخرى دون مراعاة للوحدات الجغرافية والسياسية، والوحدات التاريخية والثقافية التي تكون هذين الفضاءين الكبيرين اللذين يطلق عليهما دون تفكير أو تمييز لفظا «الغرب والإسلام».

ثم اتجه نحوي د. أركون وقال باسما: أعتقد أنه –بعد هذا التحليل.. لم يبق شيء من السؤال المتكرر عن خوف الغرب من الإسلام..!

– قلت: لكن ما هو تفسيرك للقلق الذي انتاب الغرب من إمكانية وصول الإسلاميين إلى السلطة في الجزائر على سبيل المثال!

– فأجاب يقول: هذا القلق يستمد أسبابه –بطبيعة الحال– من قرب بلدان



إسلامية مثل الجزائر والمغرب ومصر وسوريا، والمملكة العربية السعودية وغيرها ثم من الأمم المرتبطة كما قلنا بالوحدة الجغرافية والسياسية للبحر المتوسط. لأن التطور السياسي داخل البلدان العربية الإسلامية لا يزال يستغل ما يسميه النموذج «الإسلامي» لحل المشاكل الناتجة عن قوي ثلاث:

- الأول: قوة ما أسميه «الدولة – الأمة – الحزب». ولابد أن نعترف بأن هذا المفهوم لم نعطه بعد ما يستحق من اهتمام، لأن الدولة كما تشكلت في الخمسينات والستينات لم تتجه اتجاها ديمقراطيا حتى تمكن جميع المواطنين من المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية، والثقافية للأمة. بل هنا حزب و حد أو زعيم واحد، احتكر جميع السلطات وادعى معرفة شاملة صحيحة لا تقبل النزاع لتقود إلى جميع ما تتوق إليه من قيم وخبرات وقوة استغلال.

ونحن نعرف ما استتبعه هذا النوع من الممارسة للسلطة من خيبة أمل ومن غضب شعبي، ومن حرمان للجماهير حتى أدى هذا كله إلى عدول الشعوب واتجاهها إلى «نموذج إسلامي» لاستئناف مسيرة تاريخية جديدة متميزة عما فرضه النموذج الغربي، ونموذج «الدولة – الأمة – الحزب».

هذا هو أصل الحركات الموصوفة بما يسمى باللغات الغربية «فوندا مونتاليسم» وما نسميه بالعربية الأصولية. في استعمال هذين 'المفهومين تكمن صعوبات فكرية وسوء تفاهم يشرح لنا الخلاف الكبير بين النظرة العلمية لظاهرة هذه الحركات والنظرة الإيديولوجية التي تتبناها تلك الحركات. لأن الأصولية العربية تشير إلى أرفع وأخصب ما أنتجه الفكر الإسلامي من مناهج اجتهادية الاستباط الأحكام من النصوص المنزلة. بينما يسمى «فوندامونتاليسم» بالغربية يشير إلى الانحراف الفكري عن الأصولية.

وهذا النوع من الانخراط موجود في الفكر المسيحي والفكر اليهودي والفكر البوذي.. فلابد من إيجاد مفهوم علمي بالعربية خاص بهذه الظاهرة الإيديولوجية



الخاصة بالحركات الإسلاماوية لأن الانخراط المذكور قد ندد به الفكر الحديث بأوروبا عندما ظهر في الفكر المسيحي في القرن التاسع عشر.

ونفس السبب يدفع الفكر الأوروبي اليوم إلى أن ينـدد بنفس الانحراف في الخطاب الإسلاماوي، لأن هذا الانحراف يقوي الخيال الاجتماعي ويزيد من التهديد السياسي لا من المجتمعات الإسلامية فحسب ولكن أيضا في المجتمعات الأوروبية التي تتأثر بتلك الاتجاهات السياسية للأسباب التي ذكرناها آنفا..

-- الثانية: هي القوة الديموغرافية.. لأن القاعدة الاجتماعية للخطاب الإسلاماوي قد توسعت منذ الستينات بازدياد عدد السكان فالشباب الناشئون في الجو الأيديولوجي الذي فرضته«الدولة – الأمة – الحزب»أصبحوا منعزلين عن المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية، تلك المشاركة التي يوفرها أي نظام ديمقراطي..

فالفجوة بين «الدولة –الأمة–الحزب» والمجتمع المدني مازالت تتسع وتهمش الشباب في المجتمع لا يزال ينتج التوترات السياسية التي نشاهدها في المجتمعات الإسلامية من جهة، وفي المجتمعات والأمم الأوربية من جهة أخرى.

هذه التوترات هي التي تتكلم عنها وتزيد فيها حدة الحملات الصحفية بأوربا بالغرب بصفة عامة بتصوراتها المزيفة للأسباب العديدة القوية العاملة في نفوس المسلمين المنغلقين على مشاكلهم، ونفوس الغربيين الذين يحسون بخطر وتهديد على ما أنجزوه في ميادين الديمقراطية وحقوق الإنسان والتطور الاقتصادي.

- - القوة الثالثة: ما أسميها بالبنية الاقتصادية الشاملة للعالم المعاصر.. فهذه البنية تختص بالتفاعل بين ما وصل إليه الغرب من تطور اقتصادي وتكنولوجي وبين ما استتبعه هذا التطور من تغيير جذري للنظام الاقتصادي لطرق الإنتاج

والتوزيع في جميع مجتمعات العالم الثالث.

نحن نعلم أن النظم الاقتصادية التقليدية الموجودة في جميع بلدان العالم الثالث قد كسرت، وخربت مما جعل الفلاحة التقليدية والصناعات التقليدية، وما يتصل بهما من قيم تقليدية قد أبطلها الاقتصاد الحديث الذي فرضته الأمم الغربية على المجتمعات التقليدية خاصة بعد الاستقلال.

ويمكن أن نضرب أمثلة كثيرة لهذا التكسير لجميع الأطر التقليدية خاصة المجتمعات التي تستمد ثروة مالية هائلة من النفط، وهنا أيضا ظهرت فجوة عميقة بين إقبال «الدولة- الأمة- الحزب» على تبني النموذج الاقتصادي الحديث، وفرضه على مجتمعات تقليدية في مدة قصيرة حتى أدى هذا الانقلاب إلى استئصال الفلاحين وأهل الجبال والبدو من جميع ما كانوا يعتمدون عليه من نظم وقيم.. فأجبروا على الهجرة من قراهم وأريافهم وصحرائهم إلى مدن لم تتهيأ لاستقبالهم، فاستتبع هذا ظاهرة اجتماعية. واقتصادية وثقافية لم تشاهدها قط المجتمعات أثناء تاريخها إلى هذه الفترة الأخيرة وهي ظاهرة «الشعبوية».

فالشعبوية تشير إلى مظاهر الاستئصال والتهميش والتكسير للقواعد والقيم التي كانت تكفل للشعوب التضامنات الطبيعية والتماسك العائلي والقروي، كما عرفناه قبل الخمسينات.

مظاهر «الشعبوية» مرتبطة ثقافيا وفكريا بظاهرة «الإسلاموية» وهما تؤثران اليوم تأثيرا بليغا على الحياة السياسية والوضع الاقتصادي.

ولهذا كله، أيضا أثر بليغ على إستراتيجية أوروبا في مرحلتها الراهنة التي هي مرحلة الانتقال من نظمها القومية التقليدية المعروفة إلى مرحلة الوحدة الأوروبية المتفتحة إلى نظم عبر القومية وعبر التاريخ.

وهذا كله أدى أيضا إلى ضعف الدولة في المجتمعات الإسلامية.



الجزائر ... بلدي!

يستمد الحوار مع د. محمد أركون أهميته في هذا الوقت لعدة أسباب أولها أنه فرنسي من أصل جزائري، وقضى أكثر من ربع قرن من حياته في الجزائر حتى حصل على درجة الليسانس من جامعة وهران، وثانيها أنه مؤرخ إسلامي يتميز برؤية نقدية مستنيرة للفكر الإسلامي عموماً، كما شغل لعدة سنوات منصب رئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة باريس.

وثالثها أنه يعرف معرفة شخصية عدداً من رموز الحركة الإسلامية في الجزائر. أما رابع هذه الأسباب فهو أن مؤلفاته العديدة في حقل الإسلاميات باللغتين العربية والفرنسية تناولت بالنقد والتحليل ما يعرف اليوم بظاهرة «الصحوة الإسلامية»..

- سألناه في بداية الحوار عن المسمى الذي يمكن أن يُطلق على ما يحدث في الجزائر اليوم فأجاب يقول بعد تفكير طويل:

ما يحدث في الجزائر من وجهة نظري ليس إلا مرحلة من المراحل التاريخية التي يمر المجتمع الجزائري منذ اتصاله بالمجتمع الفرنسي أي منذ عام ١٨٣٠ وحتى الآن.

ولئن كان المجتمع الجزائري قد مرّ بمراحل أخرى قبل غزو فرنسا له فالمحقق أن اهتمامنا بما حدث في الجزائر بعد تاريخ ١٨٣٠ يعود إلى ما نسميه

«بالحداثة» التي شهدها المجتمع الجزائري نتيجة اتصاله كبلد إسلامي مغاربي تقليدي ببلد آخر – هو فرنسا – قد حدثت فيه حوادث فكرية وعلمية وسياسية وشرعية.

وانطلاقاً من ذلك يمكن أن نقول باطمئنان شديد أن ما حدث ويحدث في الجزائر في هذا الوقت إنما هو مظهر من المظاهر العديدة لشئ عام في مجتمعات العالم الثالث وهو اصطدام المجتمع التقليدي بالحداثة الفكرية، والاقتصادية، والعلمية والشرعية.

ولاشك أن هذا «الاصطدام» الذي لم يشهده المجتمع الجزائري فحسب وإنما شهدته أيضاً مجتمعات عربية وإسلامية أخرى مثل المجتمع المغربي والتونسي والمصري والسوري – يقضى بأن نطرح السؤال عن أسرار تغلب هذه الحداثة التي ظهرت في أوروبا لأول مرة في التاريخ على سائر المجتمعات في الأرض.

ثم يستطرد محمد أركون يقول:

هذا الاصطدام الذي يجب أن نعترف بأننا لا نزال نعيش فيه يوماً بعد يوم يتمثل لنا في الخطاب الأيديولوجي الذي تقدمه بعض القوى السياسية باسم الإسلام من ناحية مع الخطاب الأيديولوجي المناقض والذي يستمد آراءه من الغرب من جهة أخرى.

فهناك من يدعو إلى تطبيق ما يُسمى بالمبادئ الإسلامية، بينما يدعو آخرون إلى تطبيق ما يسمى بالمبادئ الديمقراطية، إلا أن الجهتين – في تقديري – لم يستوعبا – كما كان مفروضاً – الدراسة النقدية لمحتويات المبادئ الإسلامية والمبادئ الديموقراطية حتى تستبين إلى أي مدى يمكن اليوم «التوليف» بينهما في بلد كان قد فقد الاتصالات التاريخية والفكرية والثقافية بالإسلام وبالفكر الحديث معاً.

ثم يعود محمد أركون ليحدد إيجابية في صياغة جديدة عما يحدث في الجزائر



فيقول: يبدو لي أن المجتمع الجزائري في طريقه لاكتشاف قيم فكرية وسياسية تمكنه من إبداع نظام سياسي جديد يلبي الضرورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي لم تزل تزداد ضغطاً وقوة في نفوس جميع المواطنين منذ استقلال الوطن.

فالمحقق أن الدولة التي قامت بعد الاستقلال قد حاولت أن توجه المجتمع إلى تطورات ملائمة لمتطلبات الحياة المعاصرة إلا أنها لم تستطع أن تساعد المواطنين حتى يشاركوا في الحياة السياسية والحياة الاقتصادية على الطريقة الديمقراطية التي كان جميع الجزائريين يتوقون إليها قبل الاستقلال وسرعان ما خاب أملهم في تسيير البلد على أساس قواعد الحرية في جميع الميادين التي يريد المواطن أن يكون حراً فيها، فزادت بذلك الصعوبات الاجتماعية والاقتصادية، وانحط المستوى الثقافي من أجل الضغط الأيديولوجي والشعارات الاشتراكية الفارغة والدماجوجية الدينية حتى وصل هذا كله إلى إثارة غضب الأغلبية من المواطنين وخاصة المهتمين اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

- بعد لحظة صمت قصيرة أضاف أركون يقول: قد يقول قائل: أن الحكومة الجزائرية بعد الاستقلال ساعدت على إنشاء مدارس وجامعات عديدة، وساعدت في سبيل محو الأمية، وفي تشجيع حركة التصنيع في بلد كان يُعتبر قبل الاستقلال من البلدان المتخلفة.

وهذا الأمر عينه هو الذي جعل الجزائريين – في الستينات والسبعينات – يقبلون التضحية بحرياتهم آملين أن يخرج وطنهم بهذه السياسة الاقتصادية والتعليمية من التخلف ليصبح نموذجاً للتنمية لسائر البلدان المتخلفة غير النامية في الستينات.

حدث ذلك مع تسلط أيديولوجية اشتراكية اقتبسها ذوو الأمر من البلدان الشيوعية في أوروبا الشرقية في الستينات والسبعينات، وكان طبيعياً أن تتغير

الأوضاع مع انهيار تلك الأيديولوجية والديمقراطية الشعبية بأوروبا الشرقية.

وقد أدى هذا الظلال الأيديولوجي في بلد (الجزائر) قد تمتع بتقاليد ثقافية زراعية قديمة، وعريقة في ثقافات البحر المتوسط إلى انحرافات فكرية، وفراغ ثقافي، وعدم تكوين سياسي سليم كما نشاهد ذلك في الخطابات العديدة الصارمة في الجزائر منذ حوادث أكتوبر ١٩٨٨.

- عدت أسأل المؤرخ الإسلامي الجزائري محمد أركون:

- هل ثمة علاقة بين ما يحدث اليوم في الجزائر وبين ما يُعرف بالصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي؟

فأجاب يقول:

- الصحوة الإسلامية في أبسط معانيها لا تعني سوى «توقان» المسلمين للخروج من المأزق السياسي والاقتصادي الذي يتخبطون فيه منذ القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة منذ ظهور الدول القومية.

وعلى أية حال، فإذا أردنا أن نتكلم عن صحوة إسلامية فلابد أن يكون ذلك على أساس الاستعراض العلمي لجميع ما أنتجه المفكرون المسلمون في جميع المذاهب اللاهوتية والتفسيرية والفقهية المعروفة بغض النظر عن الاتهامات والتكفيرات التي سادت في القرون الوسطى بين المذاهب المعروفة، لتدرك المزايا الفكرية الكامنة في كل مذهب من المذاهب الإسلامية التي شاركت في استنباط الثروات الكامنة في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي..

لكن ما أعتقده بحق – في هذا الإطار – أننا لا يمكن أن نتكلم عن صحوة إسلامية لأن معظم الخطابات الموسومة بالإسلامية تنبني على ما يسميه علماء الاجتماع والفلاسفة بالوعي الخاطئ أي أن الإنسان يعيش بأخطاء فاحشة ويتبناها كمعلومات مثبتة يصح أن يُبنى عليها الفكر السياسي الناتج والعمل الاجتماعي السليم.



ولا شك أن الخروج من هذا الوعي الخاطئ لن يتم إلا بتغيير مناهج تعليم التاريخ لأبنائنا في المدارس وتعليم جميع ما يتعلق بتراثنا الفكري والثقافي وبالتقيد بما يسمى في جميع العلوم بالنقد العلمي للمعرفة.

بعد هذا التقديم النظري المسهب لقضية الصحوة الإسلامية استطرد د. أركون يقول:

اذكر أني شاركت في ملتقى من الملتقيات السنوية التي تنعقد في الجزائر منذ عام ١٩٦٩ للتعرف على الفكر الإسلامي وكان الموضوع هو الصحة الإسلامية.

وشارك في الملتقى أبرز العلماء المسلمين في العالم الإسلامي بدعوة من وزير الشؤون الدينية لكن ما لم أستطع نسيانه هو أن الخطابات التي ألقيت في الملتقي كانت خطابات يسودها الحماس الديني، والإطناب بالقيم الإسلامية، وتفوق النموذج الإسلامي على سائر النماذج التي ظهرت على وجه الأرض منذ بداية الخليقة إلى يومنا هذا...

وأضاف يقول:

لكن لم أسمع طوال الملتقى تحليلاً تاريخيا لما حدث بالمجتمعات الإسلامية لا منذ تغلب الاستعمار عليها فقط، ولكن أيضاً منذ سقوط الخلافة في بغداد سنة ١٢٥٨ وبعد غزو المغول للحضارة الإسلامية والنظام الإسلامي القائم حينذاك..

المؤسف أن العالم العربي الذي يرتبط بتاريخ البلدان المحيطة بالبحر المتوسط، لم يزل يتأخر، ويضعف شأنه، ويضعف شأن الثقافة والمدنية الإسلامية بقدر ما كانت الأمم الغربية تزداد تقدماً في جميع ميادين الحضارة إلى يومنا هذا.

ويجب علينا أن ندرس هذا التاريخ دراسة موضوعية حتى نستبين الأسباب الخارجية والداخلية التي لم تزل تعمل في هذا التطور المعاكس للغرب من جهة وللعالم العربي من جهة أخرى، والذي لم يزل يؤثر في مجتمعاتنا المعاصرة، ويؤدي



بنا إلى جميع الصعوبات التي تعاني منه لأن هذا التحليل التاريخي هو الذي يقوي الوعي الجماعي حتى يدرك ما يجب أن نقوم به اليوم من تجديد وتغيير للأساليب التي لعبت دوراً هاماً، ولاتزال تلعب دوراً سلبياً حتى في تاريخنا المعاصر.

ثم يلخص د. أركون فكرته فيقول مستطرداً.. هذا النوع من المعرفة يختلف كل الاختلاف عن الخطابات التاريخية المطنبة التي تخيل لشبابنا أن هناك ثروة متوفرة لديهم بينما هم لا يمكنهم أن يميزوا بين العلوم المنتجة الإيجابية الموجهة نحو الإنقاذ والتقدم، وتأثير الأيديولوجيات المقتبسة من الخارج والبعيدة كل البعد عن تعاليم الفكر الإسلامي المجتهد.

- وحول رؤيته الهادئة للأحداث التي تشهدها الجزائر، ولفكرة التحاور بين جميع الأطراف يقول د. أركون:

لست متشائماً كما يعتقد البعض عني، لأني أرى أن الأحداث ستؤدي بالشعب الجزائري حتماً إلى الاستشعار بالقضايا الحيّة المهمة التي ترتبط بهذه التجربة السياسية الاستثنائية... وهي تجربة لاختبار قضية المشروعية باعتبار أن المشروعية هي – كما كان يُقال عن الحكمة – ضالة جميع الحكومات القائمة في العالم. إذ لا توجد حكومة إذا لم توجد لها مشروعية.

والمعروف أن مشروعية الحكومة الجزائرية قد قامت منذ البداية على البطولة التي أظهرها قادة الثورة الجزائرية وحرب التحرير الوطني، وكنا نسميهم بالقادة الزعماء التاريخيين، فجبهة التحرير كحزب استمدت احترامها من الشعب لأنه كان يحترم الضحايا والشهداء أثناء حرب التحرير..

لكن ومع انهيار حائط برلين، وما استتبعه من انهيار لأيديولوجية الديمقراطيات الشعبية بأوروبا الشرقية، انهارت بذلك مشروعية الحكومة الجزائرية التي كانت تدعو الشعب الجزائري إلى ثورة اشتراكية لإقامة ديمقراطية شعبية.



وعلى أية حال، فهذه تجربة ثمينة اكتسبها الشعب الجزائري الذي يمر حالياً بتجربة جديدة هي تجربة الديمقراطية الليبرالية باعتبار أن الأيديولوجية الليبرالية، واقتصاد السوق أصبح النموذج الوحيد في عالمنا بعد انهيار النموذج الآخر. وأضاف د. أركون يقول: ولاشك أن أهمية هذه التجربة السياسية الجديدة يأتي من أنها تدفع المواطنين إلى أن يتناقشوا ويتجادلوا حول مزايا المشروعية المستمدة سواء من الإسلام، أو من الديمقراطية الليبرالية.

ولا أشك في أن هذا النقاش العام القائم في المجتمع الجزائري اليوم هو الذي يكوّن وعياً أكثر نضجاً، وأكثر تفتحاً للمعايير المتواجدة في الفكر السياسي المعاصر مما سيؤدي حتماً في النهاية إلى إثارة الوعي الجماعي بالجزائر، كما ستخطو بالشعب خطوات جديدة في طريق إقامة نظام سياسي لائق ملائم ليس فقط للجزائر ولكن أيضاً لكل المجتمعات العربية الأخرى.

عدت أسأل د. أركون:

o لكن يقال أن الشعب الجزائري ليس مستعداً أو ناضجاً بالدرجة التي تؤهله لخوض التجربة الديمقراطية التي تتحدث عنها؟ فقال بعد أن أبدى دهشته:

أين هو الشعب أو الأفراد المستعدون للديمقراطية؟

وهل تعتقد أن الأفراد الذين يصوتون لحزب «الدين» اليميني المتطرف في فرنسا هم الأفراد الأكثر استعداداً للديمقراطية، أم هم الأفراد الذين يصوتون لصالح الأحزاب اليمينية في بلجيكا وهولندا، والحزب النازي في ألمانيا؟

الديمقراطية هي في الواقع تجربة مستمرة، واجتهاد متواصل، وسعي فكري وسياسي ووطني لا نهاية له. فإذا كان الإنسان قد فُطر على العنف واستعمال العنف والاعتماد على التسلط على بني نوعه. فالديمقراطية – والحالة هذه – كالأديان الكبرى، تسعى إلى إخراج الإنسان من استعمال العنف في المجتمع،



وتوجيه مساعيه إلى الإنتاجات الحضارية، كما تحضه على لتعرف على أخيه الإنسان واحترامه، وإقامة الجو الأنسي حيث ينسجم الإنسان مع أخيه الإنسان.

- د. أركون.. ماذا عن تقييمك لموقف فرنسا إزاء أحداث الجزائر إذن؟

فأجاب يقول: الفرنسيون أرادوا أن ينسوا ما حدث بالجزائر أثناء حرب التحرير ولا يريدون أن يتكلموا عن الفترة الاستعمارية في تاريخهم لأنهم أدركوا أن هذه الفترة الاستعمارية معاكسة كل المعاكسة لمثلهم العليا التي أعلنوا عنها أمام العالم أثناء ثورتهم الكبرى.

ولذلك فهم يريدون أن يتخلوا عن التناقضات التي عاشوا فيها لمدة قرنين من الزمان، وخاصة فيما يتعلق بالجزائر والمغرب باعتبارهما قطران قريبان جغرافياً وتاريخياً من فرنسا.

ولذلك فقد فضّل الفرنسيون ألا يقولوا شيئاً حول التطورات السياسية داخل الجزائر والمغرب وتونس بعد استقلالها. إلا أن الدبلوماسية الفرنسية لا تزال تسعى في إبقاء العلاقات الجيدة على مستوى الدول بغض النظر عما يتعلق بحياة الشعوب. وهذه السياسة في نظري هي سياسة ضعيفة لفرنسا، إذ يجب أن يبذل محاولات لإنشاء علاقات وثيقة بين الشعب الفرنسي والشعوب المغاربية بصفة عامة. وإذا كان هذا الأمر ليس سهلاً إذ تعترضه صعوبات كثيرة أرى أنها طبيعية وحتمية بين شعبين عاشا الحروب العنيفة المعروفة. فأرجو أن يستخلص الشعب الفرنسي والحكومة الفرنسية من الأحداث الجارية في الجزائر والتغيرات التي ستحدث في السنين المقبلة عبراً تفيد في تقوية العلاقات الثقافية والحضارية والفكرية والاقتصادية بين فرنسا والجزائر هذا ما يتمناه عدد كبير من الشعب الجزائري، ولا أشك في أن هناك عدداً كبيراً من الفرنسيين يريدون أن يفتحوا صفحة جديدة لتاريخ منطقة البحر المتوسط مع جميع الشعوب التي لها صلات تاريخية قديمة بثقافات هذه المنطقة.

صورة الإسلام في الغرب !

واحدة من اهتمامات المفكر الإسلامي المستنير محمد أركون التي نذر لها حياته هي الإجابة عن السؤال التالي: كيف نقدم صورة أخرى غير الصورة السائدة عن الإسلام والغرب، أو عن تصور كل من المسلمين والغربيين لبعضهم البعض؟ وفي كتابه الذي صدر مؤخرا باللغة العربية – بترجمة بديعة للدكتور هاشم صالح – وكان قد صدر أولاً باللغة الهولندية، يعترف محمد أركون بثقل وعبء هذه المهمة فيقول:

لقد كنت شخصيا منذ زمن بعيد مهموما بهذه المسألة وراغبا في لعب دور الوسيط الفكري بين كلتا الجهتين (يقصد الإسلام والغرب) لكي أجلو هذا الضباب أو الغموض أو سوء الفهم الذي يرين على كلا الطرفين لسبب التوترات والصراعات السياسية التي لا تهدأ. وقد وضعت هذا العمل دائما نصب عيني وشكّل بغيتي وأمنيتي.

والكتاب هو عبارة عن حوار مطوّل بين محمد أركون وفريتز بولكستاين زعيم الحزب الليبرالي الهولندي يتعرض لمجموعة من القضايا الهامة والحيوية التي تتعلق بالعلاقة بين الإسلام وأوروبا والغرب، وفيها يظهر أركون عنيفا على غير العادة في ملاحظاته، وانتقاداته لأبناء ضفتي البحر المتوسط شمالاً وجنوباً.

وقد انطلق أركون في إجاباته التي انهمرت كالسيل عبر دفتي الكتاب الذي يقع في نحو ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير من موقعين أساسيين للفكر النقدي إزاء

الأحداث السياسية الجارية، الموقع الأول هو تاريخ ما يفضل أن يدعوه بالحدث الإسلامي، والمجتمعات أم الكتاب/ الكتاب (أي المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية). والموقع الثاني هو رهانات المعنى المرتبطة بإرادات الهيمنة للقارة الأوربية أولاً، ثم لهذه القارة ذاتها بصفتها متضامنة مع ما تفضل أن تدعوه بالغرب ثانيا بهدف تهميش العالم المتوسطي ونبذه أو عزله عن الغرب.

وحول هذه النقطة تحديداً يعترف محمد أركون بأنه ينتهز فرصة الحوار مع هذا السياسي الهولندي (فرتيز بولكستاين) ليعيد فتح المناقشة التي سبق أن فتحها قبل نحو نصف قرن المؤرخ البلجيكي هنري بيرين والتي تتعلق بالإسلام والغرب، أولسكان ضفتي المتوسط، والهدف من ذلك – كما يقول أركون – هو طرح تساؤلات جديدة تتعلق بمسيرة التاريخ الثقافي لكلتا الضفتين وكذلك بالمكانة المغربية والوظائف النفسية والاجتماعية والسياسية للظاهرة الدينية.

وقد استخدم محمد أركون –كعادته– بعض المصطلحات التي لا يستقيم فهم أفكاره إلا بفهم مدلولاتها قبل البدء في قراءة الكتاب وأهمها مصطلح الحدث الإسلامي، ثم مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب. ويقول أركون عن المصطلح الأول بأنه يستخدمه عن قصد بدلاً من مصطلح الإسلام الشائع على كل شفة ولسان. لأنه يتيح لنا أن نصيب عدة أهداف في ضربة واحدة، فهو يقيم لنا أولاً تجذير الإسلام في التاريخية بدلاً من أن يبقى مفهوما مثاليا مجردا خارج الزمان والمكان. وهو ثانيا يتيح لنا أن ننظف مفهوم الإسلام من كل التراكمات والإضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به على مرّ القرون: فعن أي إسلام نتحدث: هل هو إسلام العصر الكلاسيكي أم إسلام عصر الانحطاط؟.

ثم إن هذا المصطلح –ثالثا– يزيل البداهة العفوية عن مفهوم الإسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة إسلام. فمن لا يعرف ما هو الإسلام وهل يمكن لمسلم أن يجهل ما هو الإسلام؟ ولكن هناك فروقاً بين المعرفة

التاريخية والمعرفة التبجيلية والتقليدية السائدة. وقد تزايد هذا الخلط والاضطراب في استخدام كلمة إسلام منذ أن كانت أنظمة الدولة الناهضة بعد الاستقلال قد استولت على النظام الرمزي الأعلى الذي يتجسد في الإسلام فادعت بأنها «إسلامية» لكي تخلع الشرعية على ذاتها في أعين الجماهير. ثم ظهرت الحركات الأصولية الحالية وراحت تقوم بمزايدة محاكاتية على مفهوم الإسلام تحاول أن تحتكره لصالحها وحدها وتنفي عن هذه الأنظمة القائمة أية صفة أو شرعية إسلامية.

ولابد أن نشير إلى أن دوافع هذا التمييز- بين الحدث الإسلامي من ناحية والإسلام من ناحية أخرى هي ذاتها الدوافع التي جعلته يفرق بين الحدث القرآني، والقرآن. باعتبار أن المسلمين يطابقون بينهما في حين أنهما متمايزان. فهناك مسافة واضحة -كما يقول أركون- في كتابه قراءات قرآنية - بين الحدث القرآني في القرن السابع الميلادي وبين الحدث الإسلامي الذي تبلور فيما بعد.

فالحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تماما في الزمان والمكان. ولكن لا يمكن اختزالها إن مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميا. وإنما هي تتطلب إستراتيجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الابستمولوجية.

ويؤكد محمد أركون أن الأحداث الكثيرة التي تدور حولنا ويُقحم فيها اسم الإسلام بشكل أو بآخر، تدفعه هو شخصيا. إلى الانخراط في المهمة الملحّة والهامة جدا: ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي أو القانوني في الإسلام بشكل جديد وشامل حتى تتبين أن تاريخية ما يبدو أنه فوق التاريخ.

وفي هذا الخصوص، لا ينس أركون أن يوجه انتقاداته للغربيين الذين لا يرون في الإسلام سوى مجرد طقوس عبادية واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعية المُتشددة.. أما البُعد الفكري والروحي والحضاري للإسلام فهو شبه غائب،

ويضيف: [إن الاستشراق الكلاسيكي والأدبيات السياسية المتسرعة والمنتشرة عن الإسلام والحركات الإسلامية في الغرب حاليا تُزيد للأسف من انتشار هذه الصورة عن الإسلام المجرد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ. الإسلام الأقنومي الذي لا يتأثر بشئ ويؤثر على كل شئ، بل إن الأدبيات الاستشراقية تضفي ثقلها العلمي على هذا التصور السكوني الجامد عن الإسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً.

أما المصطلح الثاني الذي يعتبر مفتاحاً أساسياً لفهم كتاب أركون: الإسلام– أوروبا– الغرب« فهو مصطلح مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب، فيشرح أركون قائلاً:

[أنا الذي اخترعته وبلورته وكنت أهدف إلى تحقيق هدفين مُحرّرين للروح والعقل: الأول زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية لما يدعوه القرآن بأهل الكتاب إلى الأرضية الأرحب والأوسع (مجتمعات الكتاب).

– لماذا تفيدنا في نقل المنافسة من الأرضية اللاهوتية الضيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثروبولوجية. فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أدبيات الكتاب بما فيها الإسلام نفسه بالإضافة إلى اليهودية والمسلمين، وبالتالي يفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح أهل الكتاب. والثاني: هو أن ذلك يتيح لنا أن نفرض إشكالية تشمل كما قلنا الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان الوحي. بمعنى أننا ندرس الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية. وبالتالي تنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار بخصوصية الخطاب الديني. ثم دراسته كظاهرة انتربولوجية بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعا واختلافا وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدها السابقة على الإسلام. ولكن مصطلح أم الكتاب/ الكتاب (باعتبار



الكتاب الثاني وعاء ماديا ناقلاً لكلام الله وخاضعا بالتالي لمصادفات النسخ وتفسير النصوص) لا ينطبق بشكل متساو عمل الأديان الثلاثة. أو قل أنه ينطبق على اليهودية والإسلامية أكثر مما ينطبق على المسيحية وبخاصة المذهب الكاثوليكية.... لماذا؟

- لأن علم اللاهوت الكاثوليكي لا يعترف بمفهوم أديان الكتاب أو دين الكتاب. باختصار، إن كل ما يهمنا هنا هو الحقيقة التاريخية المحسوسة لكيفية اشتغال وانتشار الأديان الثلاثة في المجتمعات البشرية.

[ويؤكد محمد أركون أن هذا الكتاب يستمد أهمية من أن الأسئلة المطروحة فيه صادرة عن رجل دولة ذي خبرة عملية مؤكدة، كما تعكس وهذا هو الأهم نفس الأحكام المسبقة والتفسيرات والتأويلات وعدم اطلاع الرأي العام الأوروبي على موضوع خلافي جدا. إذ من المعروف أن هذا الموضوع أقصد الإسلام والهجرة..الخ قد أصبح حساسا جداً ويؤدي إلى إثارة الانفعالات والهيجانات في أية لحظة. خصوصا في العشرين عاما الأخيرة (وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للصحافة الأوروبية ويعرف ذلك جيدا المسلمون والعرب المقيمون في أوروبا.

ويستطرد محمد أركون قائلاً:

لقد شكلت لي أسئلة السياسي الهولندي مناسبة مؤاتية لكي أقدم المعلومات الصحيحة إلى الجمهور الأوروبي عن الإسلام والمسلمين كما كانت فرصة طيبة لي لكي أحدد مناهج الدرس دابلوّر الإشكاليات التاريخية والاجتماعية والأنثربولوجية الخاصة بالمواقع الأيديولوجية الشائعة التي تيقنها المسلمون المعاصرون. ولكي أكشف في الوقت ذاته عن تاريخية هذه المواقع وإحلال الرؤيا الديناميكية محل الرؤيا الساكنة أو الثبوتية التي فرضها كبار المستشرقين على الجمهور الأوروبي منذ القرن التاسع عشر.



[وبعد أن يلفت محمد أركون الأنظار إلى أهمية عدم فهم تفسيراته على أنها مرافقات دفاعية عن الإسلام يقول:

إن هذا التصور أبعد ما يكون عن حقيقة موقفي الدائم أو المستمر من الإسلام وتراثه. فلا تغيب عن بالي إطلاقا تلك الحاجة القصوى أو المُلحة للقيام بنقد الفصل الإسلامي.. وهذه الفكرة واضحة في كتابي الذي يحمل نفس العنوان «نقد العقل الإسلامي» لكنني أضيف : أن هدفي يكمن في جعل «المستحيل التفكير فيه» أو «اللامفكر فيه» شيئاً ممكنا التفكير فيه داخل مساحة الفكر الإسلامي أو العربي العاصر. وأقصد بالمستحيل التفكير فيه أو اللافكر فيه، هنا كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتمامه منذ القرن الثالث عشر على الأقل. ومن المعلوم أن هذا الفكر كان قد تكلّس وتحجر داخل الشرنقة الجامدة والمغلقة، وأصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها. ويستطرد أركون مفسراً موقفه فيقول:

أتمنى ألا يفهم كلامي على أساس أنه هجوم على الغرب أو أن هذا الهجوم شئ طبيعي لأنه صادر عن شخص مسلم باعتبار أن كل مسلم لا يمكن إلا أن يكون عدوا للغرب! فهذا تشويه لموقفي ومقصدي الأساسي فأنا لست عدوا بشكل مسبق لأحد وإنما أهدف فقط إلى كشف الحقيقة في الماضي والحاضر على السواء.

ويعبر أركون عن استيائه وإحباطه من الموقف السلبي الدائم الذي يقفه القراء والسامعون الأوربيون من المسائل الإسلامية فيقول:

على الرغم من أنني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم يستمرون في النظر إليّ وكأي مسلم تقليدي. فالمسلم في نظرهم – شخص مرفوض ومرمى في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخاص، وجهاده المقدس، وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان وقيّم

الديمقراطية ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمانية..الخ.

هذا هو المسلم في نظر الأوربيين ولا يمكنه إلا أن يكون هكذا!! أما المثقف المسلم فيشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوربية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة. فكيف له إذن أن يلعب الغرور في رأسه وينظّم ليس فقط لدارس العقل الغربي وإنما لنقده أيضا؟ وينبغي عليه أن يعرف حدوده ويلتزم الصمت فلا يتدخل فيما لا يعنيه!!

ويقرر أركون باطمئنان نتيجة يقول فيها:

هذا ما استخلصته بشكل ضمني أو صريح من خلال مشاركاتي العديدة مع الجمهور الأوروبي والأمريكي، فالاستلام ليس مُعتبرا كغيرّي شرعية أو كمقبل في الطرف الآخر يقف على قدم المساواة أو كطرف جدير بالحوار أو كشريك للأوربي!

إنه موضوع يقطعونه ويصلونه، ويشيئونه ويجوهرونه ثم يضخمّونه حتى ليكاد يصبح غولاً مُرعبا أو وحشاً أيديولوجيا بشبه الأخطبوط المنبعث باستمرار.. وإذا ما حاول باحث مسلم أن يحوّل هذا الموضوع إلى ذات، إذا ما حاول أن يرتفع بنفسه من مرحلة الخضوع السلبي إلى مرحلة السيادة الذاتية. إذا ما حاول أن يصبح محاورا حقيقيا وشخصا مندمجا في تيارات الفكر الحديثة التي صاغت وجه أوروبا فإنهم برفضونه بحجة أنه تبجيلي يدافع عن دينه كالعادة، إنهم يطردونه إلى قريته بعيدا!

ويعود محمد أركون ليُلّح على منجيته في كتابه الإسلام. أوربا الغرب. الإسلام «فيؤكد أنها مبنية على العلاقة الجدلية بين المعنى والقوة أو ما أسماه »برهانات المعنى وإرادات الهيمنة فيقول إن هذه المنهجية هي التي تسمح بزحزحة اهتمامنا



التحليلي من الدائرة الدينية إلى الفضاء الاجتماعي الكلي الـذي تنتشـر فيـه إرادات الهيمنة والمعاني المرغوبة المقنعة أو الممسّرحة أيديولوجيا. فإننا نتملـك عندئـذ الإمكانات العلمية التي مكنتنا من دراسة لعبة العوامل الحاسمة لحركة التـاريخ.. أما الحاجة على هذه المنهجية فيعود إلى سببين، الأول: أن النظرية الماركسـية قـد ثبت فشلها فيما يتعلق بإصدارها على أن العامل الاقتصادي هو وحـده الحاسـم في نهاية المطاف. وهو ما يعني ضرورة إدخال العوامل الأخرى في الاعتبار.

والثاني: أن «الأدبيات السياسوية» المُتسرعة في الغرب والتي تتحدث بكل خفة عن الإسلام والحركات الإسلامية والأصولية والتطرف، تكرر جميعا الخطأ نفسـه إذ تضــخم دور الإســلام وتعتبــره حاســماً في كــل شــيء وفي كــل المجــالات والسياقات.. فكما فعل الماركسيون عندما ضخموا دور الاقتصاد إلى درجة التأليه راح هؤلاء الكتاب المتسرعون يضخّمون العامل الديني ولا يرون في كل مكان إلا الإسلام.. وكأن الإسلام لم يتغير ولم يتطور منذ ظهوره وحتى الآن.

ويخلص المفكر لإسلامي محمد أركون إلى القول بـأن المختصـين في مجـال العلوم الإنسانية والاجتماعيـة يعرفـون منطلقاتـه ويفهمـون مطلبـه وهـو دراسـة الإسلام عبر تاريخه الطويل وعبر مراحله بما فيها المرحلة التأسيسية.

ويوجـه أركـون نـداءً يطلـب فيـه تحقيـق التوحيـد الثقـافي والفعـلي للفضـاء المتوسطي ويؤكد أن هذا المطلب أصبح مُلحاً اليوم مع تزايـد الهجـرات العربيـة والإسلامية إلى أوروبا.. ولابد من البدء فورا في تنفيذه لأن الهجرات فرصة نـادرة من أجل التعارف وجسراً للحوار بين كلتا الضفتين وحتى لا تصبح ذريعة للفضاء والتطرف وتقوية الأحكام المسبقة السلبية عن الإسلام والمسلمين والعرب..



القرآن الكريم مُترجمًا

.. للمفكر الإسلامي الجزائري محمد أركون رؤية جديرة بالمناقشة فيما يتعلق بإشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم عموما، وبترجمة جاك بيرك وأندريه شواركي على وجه الخصوص..

فهو يرى أن ترجمة معاني القرآن الكريم كانت واجبة منذ بداية انتشار الإسلام في المجتمعات غير العربية، لأنه كان لابد من مخاطبة سكان هذه المجتمعات بلغتهم حتى تصل إليهم التعاليم الإسلامية كما وردت في القرآن الكريم.

والمحقق أن المسلمين الأوائل اضطروا إلى نوع من الترجمة لم تكن حرفية مُدققة للقرآن بقدر ما كانت نوعا من الاجتهاد لنقل المعاني في اللغات الأخرى. وقد ورد في كتب التاريخ أن قوما من البربر بالمغرب قد بادروا بترجمة القرآن إلى اللغة البربرية لكن لم تنجح المحاولة بسبب أن لغة البربر هي لغة شفاهية ولم تُكتب حتى الآن إلا قليلاً.

ويضيف أركون فيقول:

لاشك أن شيئاً قبل هذا قد وجد مع الأتراك والفرس وأهل الصين والهنود وأهل أندونيسيا، وكان طبيعيا أن يظهر بينهم علماء يتقنون اللغة العربية ويتقنون في ذات الوقت لغتهم الأصلية، وقاموا بعملية التبليغ للتعاليم القرآنية بدون التقيد بالقوانين العلمية المفروضة اليوم على المترجم، وإنما اعتمدوا على معرفتهم

العضوية للغتهم وما تحتويه من قيم ثقافية، فأدوا بذلك المعاني القرآنية أحسن الأداء. ونتج عن ذلك لغة إسلامية تمزج بين المعجم القرآني الإسلامي وبين المعجم الخاص بكل لغة من هذه اللغات.

وأنا كمسلم جزائري -من أصل بربري- أشهد على ما أقول، فقد بدأت تعلم القرآن عندما كان عمري ست سنوات، وأعترف أني لم أكن أفهم لفظاً واحداً مما حفظته، وكذلك كان حال معلمي البربري الذي كان يحفظ القرآن عن ظهر قلب ولم يكن يفهم منه شيئاً كثيراً.

وعندما بدأت أتعلم اللغة العربية في المدرسة اتضحت لي شيئاً فشيئاً كلمات القرآن الكريم ومعانيه. ولا أشك في أن هذه الحالة تتكرر مع الملايين من سائر الشعوب الإسلامية الناطقة بغير العربية.

ويستطرد أركون فيقول: هذه الحالة يصح كثيرا تعميمها على العرب الناطقين بلغة الضاد أنفسهم لأن الخطاب القرآني مُقيد بقواعد النحو ومعاني المعجم العربي في القرنين السادس والسابع، والقرآن بلا شك ينتمي إلى إحدى المراحل التاريخية التي مرت بها اللغة العربية، ولهذا أرى أنه ليس بالإمكان -ولو كنا نحن اللغة العربية- أن نهتدي إلى المعاني الأصلية للقرآن إلا إذا أحطنا إحاطة دقيقة وشاملة بالمعجم التاريخي في زمن التنزيل.

هذه الظاهرة التاريخية للخطاب القرآني قد أهملها المفسرون إهمالاً يكاد يكون تاما ومتواصلاً عبر القرون إذ نجد جميع كتب التفسير تتقيد بالمعاني المتجددة الطارئة على المعجم العربي في بيئة اجتماعية وثقافية متطورة تطورا سريعا وخاصة عندما انتقلت العاصمة من المدينة إلى دمشق، ثم إلى بغداد وسائر المدن الإسلامية الكبرى في ذلك الوقت.

وضرب أركون مثالاً على ذلك بكلمة العقل« وقال: إننا نلاحظ أن لفظ عقل» لم يرد في القرآن وإنما ورد فعل عَقَلَ في صيغة المضارع وليس في صيغة الماضي.



ولذلك فعلى المؤرخ أن يبحث في سبب استعمال الفعل في صيغة المضارع وسبب غياب الاسم الدال على مفهوم العقل. ولا يمكننا أن تقوم بهذا البحث إلا إذا وجدت لدينا نصوص عربية معاصرة للقرآن، تكشف لنا عن مفهوم العقل.. وهل كان منتشرا ومُتداولاً في اللغة العربية أم كان استعماله استثنائيا. هذا المثل – كما يقول أركون- هو واحد من أمثلة عديدة نضربها للتدليل على صعوبة ترجمة القرآن، لأن المترجم المعاصر مُقيد بقواعد علم الفيليولوجيا، ويختلف بذلك عن المفسر القديم الذي يعتمد على ما يمكن أن نسميه «بمنطق الإيمان»، الذي يقصد التوفيق والتعديل والفهم للمعاني بغرض تأصيل الإيمان في قلوب الناس، وتأكيد إعجاز القرآن، لكنه لا يعتني بتاريخ المعجم العربي والبحث الذي يعتمد عليه الخطاب القرآني.

ولابد للمؤرخ المعاصر اليوم من أن يرجع إلى هذا السياق ويُحييه حتى يهتدي إلى المعاني الأصلية لجميع ألفاظ القرآن. بعبارة أخرى، المشكلة في رأيي ليست في إتقان اللغة العربية نطقا (وحديثا) وإنما في إتقانها عبر مراحلها التاريخية المتتابعة لأن اللغة العربية كما يصورها ويستعملها القرآن تختلف اختلافاً بيّنا عن نفس اللغة عبر تاريخها خصوصا بعد انتقال العرب من المدينة إلى دمشق أو بغداد.

●● وفيما يتعلق بالترجمات الفرنسية المعاصرة لمعاني القرآن الكريم يقول محمد أركون: إن ثمة ترجمات قد راعت هذه القواعد الفيليولوجية مثل ترجمة الألماني رودي باريت وترجمة الفرنسي بلاشير، وترجمة الإنجليزي ريتشارد بل. أما ترجمة جاك بيرك فهي تندرج ضمن الترجمات التي تعني بتبسيط أسلوب الأداء حتى يقرأها القارئ ويتلذذ بصورها الأدبية، ولأنه ذواقة لأدب اللغتين الفرنسية، والعربية، فقد فضّل في ترجمته –في رأيي- الجانب الجمالي الأدبي في الأسلوب على الجانب التاريخي النقدي المُدقق للمعجم. وجاك بيرك على كل حال، اقتدى



كسائر المترجمين بما ورد عند المفسرين المسلمين القدماء والذين لم يستخدموا المعجم التاريخي الخاص بالخطاب القرآني واللغة العربية في زمن الوحي.

وبالنسبة لترجمة أندريه شوراكي يضيف أركون فيقول: إن محاولة شوراكي جديرة بالاهتمام لأنها تختلف عن المحاولات التي عرفناها في اللغات الأوروبية. فقد انطلق من فكرة المعجم السامي الأصيل للغات السامية ومنها العربية والعبرية، والآرامية.. وذهب إلى أن الأنبياء الأوائل الذين نطقوا باسم الله الواحد الموحي هم أنبياء إسرائيل ونطقوا بلغة سامية والنبي محمد ﷺ نطق بلغة عربية مُنحدرة من أسرة اللغات السامية.

ولذلك كانت فكرة شوراكي أن يبحث في الجذور اللغوية المشتركة أو ما نسميه بالمعجم السامي... يبحث عن لغة مشتركة للأنبياء ولاشك أنه مشروع هام لكنه يحتاج إلى جهد عدد كبير من العلماء والمتخصصين في اللغة السامية. ويختم أركون حديثه مؤكدا أنه وإن لم يقتنع علميا بما قدم شواركي إلا أن الواجب يفرض علينا جميعا أن نقوم بتطوير فكرته حتى نتمكن من فهم المعاني الأصلية لألفاظ ولغة القرآن الكريم.

ويستطرد أركون قائلاً:

الجهل هو السبب في عدم رغبة البعض في الترجمة. لأنهم لا يفهمون كيف تتكون المعاني خلال التاريخ. المعاني دائما تتكون في المجتمع من خلال المعاملة بين الناس ودائما تتطور وتتجدد من خلال هذه المعاملة المستمرة بين الناس. هكذا تنتج المعاني وتتطور وتتغير.

وعندما نترجم المعاني من لغة إلى لغة يحدث هناك احتكاك بين تجارب جماعات من الناس عاشت تجارب مختلفة في مجتمعات مختلفة وينتج عن ذلك أيضا معانٍ جديدة وهذه ثروة للعقل البشري). انظر (فولتر) الذى أحدث موقفاً جديداً داخل الكنيسة فترجمت كتبه الدينية في العهد القديم والحديد إلى الألمانية



فكأنه أبدع كوداً جديداً للمعاني وهذا الانطلاق كان يتماشى مع المجتمع الألماني في القرن السادس عشر. في جميع مستوياته فأصبح تياراً كبيراً يزداد في ثقافته في نشاطه الفكري والسياسي ووفي جميع نواحي الحياة الاجتماعية.. وهكذا.

فيجب أن ننظر إلى الترجمة هذه النظرة الفكرية والثقافية كحادث إيجابي بالنسبة للعقل البشري والمجتمع الذي يقبل على الترجمة. ولا شك أن الثقافات والمدنيات قد نشأت على أساس هذا التبادل عن طريق الترجمة.

لكن البعض يرى أن الإعجاز القرآني يتمثل في اللغة وإذا خرج النص القرآني عن لغته خرج عن إعجازه.

ولكن في إمكان كل شخص أن يراجع القرآن في لغته العربية لأن الترجمة لا تمنعك من مراجعة القرآن في لغته العربية – فإذا راجعته بلغته العربية هل تظن أنك فهمته على مقاصده الأولى عندما نطق بها في أول مرة جماعة من الناس.

من يعرف المعاني والمقاصد لكل آية قرآنية عندما نطق بها شفاهة ولم تكتب والشفاهي متعلق بكثير من مصادر الفن. فإنني عندما أحرك أيدي أعبر عن أشياء وأضيف أشياء وأضيف أشياء للمعنى كذلك بنظراتي وبوجهي – فجسمي يتكلم وعن طريق الكلام بجسمي .. الذين ينظرون إليّ يفهمون أكثر مما يفهمون من الكلام الذي أنطق به.

ففي عالم العلامات [المعنى يفهم عن جميع العلامات]. ولكن هؤلاء الجهال ما سمعوا بهذه العلوم في وادي النيل.

نفس هذه الحجة تؤكد أنهم يرفضون الترجمة. لأنها لا يفهمها أحد.. أليس كذلك؟

إنهم يرفضونها لأنهم يجهلون أبعاد الممارسة اللغوية والتبادل الذي يحدث في الانتقال من لغة إلى لغة – ويجهلون هذه الممارسة ويجهلون فوائدها.



لقد قرأت من قبل عند العقاد رأي يقول أن البعض في السابق كان يوافق على الترجمة لأن بعض الفرس كانوا يودون أن يصلوا لدرجة الإمامة(إماماً للمسلمين).

ويبدو في هذا الوقت أنه لكي يكون الإنسان إماماً للفرس والسلبي يبدو أنه كان لابد له أن يتقن العربية ومن هنا وافق الفرس أو شجعوا على ترجمة القرآن للفرنسية مثلاً....

(*) لا حاجة إذن لترجمة لتكون هذه المنافسة. فالمنافسة في سبيل السلطة قد ولدت منذ وفاة النبي حتى يومنا هذا وكل المنافسون يعتمدون على اللغة العربية وعلى القرآن العربي لأن جماعة ما بإمكانها تفسير الآية أو القرآن حسب مقاصدها. وهذا لا يتغير إذا كان المتنافسون يستعملون هذا، ومعتمدون على نسخة عربية أو ترجمة.

ولكن الأمر الأساسي هنا هو التنافس في سبيل السلطة واستعمال القرآن لإعطاء مشروعية للسلطة.

- فهذه المنافسة موجودة في تاريخ الإسلام حتى يومنا هذا - فالجبهة عندنا في الجزائر مثلاًتعتمد على القرآن وتقول إننا نفسر القرآن أحسن منكم الذين تحكمون وتدعون الإسلام والآخرون يرون العكس. وكلهم يتكلمون العربية ويرجعون للأصل العربي ولا يرجعون للترجمة إذن فالمسألة لا تتعلق بالترجمة ولكنها تتعلق بظاهرة شاملة لجميع المجتمعات البشرية منذ ظهر البشر على وجه الأرض فالبشر يتنافس من أجل السلطة أولاً.. ولكي يصل إلى ما يرجو يجب أن يعتمد أصول دينية أو فلسفية حتى يضمن مشروعية للسلطة التي يتلقاها فلا يمكن للناس أن يطبقوا شروطه دون أن يكون لها مشروعية والمشروعية تستمد من الكتب الدينية أو الدساتير كما نعلمها اليوم - إذا فُصل الدين عن الحكومة تحل الدساتير محل الكتب الدينية.

إذا كنت من أنصار الترجمة فلماذا نعرف أن لك تحفظات شديدة على ترجمة



جاك بيرك؟!

هذه تحفظات علمية – لأن البحث العلمي مثلاً في زمن نزول القرآن هو بحث علماء تاريخ اللغة العربية. وهذا البحث قد يكون في جميع اللغات فمثلاً شورك عمل نفس الشئ عندما أراد أن يرجع إلى الأصل الأول لا اللغة العبرية أو العربية فقط إلى الأصل مدعاة السامي للغات السامية. إن موقف علمي للبحث عن تاريخ اللغات.

○ وما هو رأيك في ترجمة جاك بيرك؟

جاكر بيرك معروف بحبه للأسلوب الأدبي سواء في اللغة الفرنسية والعربية ولهذا ركز على هذه الحيثية ففضل الترجمة الأدبية على الترجمة الفيليولوجية مثلاً التي اشتهر بها ابن هشام الذي ركز على المزاج الفبلولوجى لترجمة القرآن أو لترجمة أي نص، أما بيرك فقد فضل الوجه الأدبي، ولكن عندما تختار وجهة من الوجهات العديدة التي تصف بها الخطاب القرآني لابد أن تكون هناك نقص في الجهات التي لم تهتم بها بقدر ما اهتمت بالجهة التي أخذتها.

وأيضا الصعوبة هنا تكمن في معرفة المعجم التاريخي كمكان وقت نزول القرآن لا كما كان بعد ما تطورت اللغة العربية وحدثت أشياء جديدة واصطلاحات جديدة وأصبح الناس يُسقطون على النص القرآني المعاني الجديدة التي طرأت على اللغة العربية في القرن الأول والثاني والثالث الهجري. وحتى اليوم مازالت هذه العملية فمثلاً عندما يتكلمون عن الديموقراطية ويقولون أن الديموقراطية موجودة في القرآن فإنهم بذلك يأخذون معاني من الديموقراطية التي حدثت في المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر ويفرغونها على النص القرآني ... ويحمل النص ما لا يطيقه لأن القارئ هو الذي يبدع نصاً آخر في النص الأصلي. وقد تكلمت مع أدونيس في هذه المسألة (النص الأول – والنص الثاني).



كيف يكون النص الأول إذا أصبح المرجع لكثير من النـاس والمجتمعـات في فترات متتابعة في تـاريخ طويـل – كـل فتـرة وكـل مجتمـع بـل وكـل جماعـة مـن الجماعات تجذب إليها القرآن لأن كل جماعة في حاجة إلى مشروعٍ ذاتي.

القرآن يحمل جبالاً من المعاني لم يقصدها الخطاب القرآني. ولـذلك يجـب أن نميّز بين الخطاب القرآني كما هو تاريخياً ومن النصوص المتفرعة عنه والمختلفة عن طريق الإسقاط على الوراء وهو عملية عادية نفسية ولغوية. ومن لم يـدرك هـذا يكتب أشياء كالتي تقرأها ولكى نحُرفها فليست فيها فائدة والناس يعتمـدون عـلى هذا ليقولوا هذا كافر وهذا لا يعرف اللغة العربية.. طبعـا اللعـة العربيـة ضـرورة ولكنها لا تكفي..



أركون يرد على «بارو»

اعتدنا أن يصدر بين وقت وآخر في الأسواق الغربية كتاب، أو يرتفع صوت يتطاول على الإسلام خالطاً كل الأوراق بين طقوسه كدين، وبين تاريخه وحضارته. وبعد أن تشتعل نيران الجدل بين مؤلف الكتاب ومناصريه وبين المدافعين عن الإسلام لفترة قد تطول وقد تقصر، ينتهي كل شيء وتعود الأمور تسير كسابق عهدها، ولكن بعد أن تحمل النفوس – بين ما تحمل – رصيدا إضافياً من الكراهية والبغضاء..

هذا الأمر عينه هو ما حدث مؤخرا عندما صدر في باريس كتاب «الإسلام عامة، والحداثة خاصة» لصاحبه جان كلود بارو – وهو ما كان قد حدث أيضا، ولكن بشكل أوسع وأشمل، عندما صدر في لندن قبل أكثر من عامين كتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدي.. [لكن المعالجة الصحيحة يجب أن تتجاوز –في تصوري– حدود «الفعل ورد الفعل» بفرض التعمق في أسباب هذه الظاهرة، ودوافعها، وهل هي حقاً – تأتي كما يزعم البعض كشكل من أشكال الممارسة الليبرالية للعقل الغربي الذي يُخضع كل شيء، وأي شيء للبحث والتحليل أم أنها ليست إلا صورة من صور العداوة غير المُعلنة من جانب الغرب المسيحي للشرق الإسلامي؟ يقول محمد أركون: هذه نزعة قديمة، وكانت موجودة بين العلماء المسلمين أيضاً، سواء في مناقشتهم مع نظرائهم في الدين المسيحي أو مع رجال الدين اليهودي، وهو الأدب المعروف بالجدل الإسلامي –المسيحي، والجدل

الإسلامي – اليهودي.

[فقد أصدر عدد من الباحثين المسيحيين في عهد الاستعمار مجموعة من الكتب التي تضم – بين ما تضم – اتهامات شديدة للإسلام، أذكر منها مؤلفات اليسوعي الشهير «هنري لامانس» التي وعلى الرغم أنها تتسم بالغزارة العلمية والدقة في التوثيق إلا أنها تُلح على إظهار نقائص الإسلام كدين سيَما في معرض المقارنة بينه وبين المسيحية.

[ولاشك أن هذا الجدل الذي عرفته الأديان المُنزلة (الإسلام والمسيحية واليهودية) يرجع إلى استغلال شيء يسميه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بالرأسمال الرمزي. ومعنى الرأسمال الرمزي فيما يتعلق بالأديان المنزلة هو «النبوة» كوظيفة دينية في المجتمعات السامية منذ إبراهيم الخليل عليه السلام إلى النبيّ محمد خاتم الأنبياء عليه أفضل الصلاة والسلام.

[وهناك أيضا فيما يتعلق بالرأسمال الرمزي، ظاهرة «الوحي» أي أن الله يخاطب الأنبياء ويكلفهم بتبليغ كلامه وأوامره، ونواهيه إلى البشر أو الإنسان كما يقول القرآن.

[والأديان مازالت تتنازع إلى يومنا هذا حول صحة الوحي وصحة النبوة إذ لا يستقيم الدين الحق إلا إذا استقامت صحة النبوة، وصحة الوحي، ولذلك نجد في القرآن ردوداً عنيفة على النبي ﷺ واتهاماته بأنه كذاب، ومفتري، وليس بنبي حقيقي.

والجدل بين الإسلام الناشئ من جهة، وأهل الكتاب من جهة ثانية هو ظاهرة واضحة في الخطاب القرآني كما تعرف.

وأضاف د. أركون يقول:

ثم ننتقل إلى عهد الإمبراطورية أو المملكة الإسلامية حيث صارت الخلافة

تحكم في جميع البلدان التي كان يعيش فيها اليهود والنصارى الذي أُجبروا على أن يعيشوا تحت القانون المعروف الخاص بأهل الذمة. واستتبع هذا كله المواقف المضادة والمنازعة للإسلام والمسلمين إلى أن قويت أوروبا وتطورت نظمها السياسية، والاقتصادية حتى تغلبت على السلطنة العثمانية واستولت بدورها على جميع المجتمعات العربية في البحر المتوسط خاصة، وعلى المجتمعات الإسلامية في آسيا وأفريقيا أيضا. ونذكر جميعا كيف احتدم الجدل بين الأوروبيين المستعمرين، وبين البلدان العربية والإسلامية في الخمسينات حين ظهرت حركات التحرير والتيارات القومية.

[وبعد لحظة صمت قصدة أضاف أركون يقول: .. ونحن نعيش اليوم نتائج هذا التاريخ الطويل الذي جعل الضغائن تتراكم في قلوب الناس من الجهتين، مازال الأمر يتفاقم في عهد الثورة العربية والكفاح الذي قام به جمال عبد الناصر ثم زاد الطين بلة ما سُمي بالثورة الإسلامية وما قام به الخوميني، والتيارات الإسلاماوية (يقصد التي تدعي الإسلام وتتاجر بشعاراته) من الكفاح ضد الغرب وسياسته الإمبريالية. فانقلب الجدال الديني إلى جدال سياسي محض وابتعدنا عن البحوث العلمية والقيم الدينية، والقضايا الأساسية التي أثارتها النصوص الدينية التأسيسية إلى نزاعات أيديولوجية سياسية بعيدة عن القيم الدينية والروحانية. والكتب التي انتشرت في الأسواق الغربية منذ السبعينات وحتى الآن إنما تُعالج هذه الوجهة السياسية للمشاكل القائمة بين المسلمين والغرب.

[ويرد على تلك الكتب كُتب إسلاماوية رائجة أيضا في المجتمعات الإسلامية تنتقد التطورات والانتقادات التي تروجها الكتب الغربية إلا أن النوعين من الكتب المتعلقة بهذا الجدل المستمر يعوهما المنهاج العلمي، ولا نجد فيها ما يوضح الأسباب الأساسية، والمشاكل الكامنة في كل من الثقافات الغربية والعربية الإسلامية.



[ولهذا يصعب على الباحث الموضوعي الذي يتوخى إرشاد القارئ إلى فكر علمي جديد، وتفهم موضوعي لجميع ما يتعلق بتاريخ الأديان ودورها في المجتمعات، يصعب عليه أن يجد اللغة السهلة والأسلوب البسيط، والمناهج الدقيقة حتى يقوم بالوظيفة التثقيفية المُثيرة التي تحتاج إليها مجتمعاتنا.

وهكذا نرى مثلاً كتابا يصدر بفرنسا لأحد المسؤولين الكبار في الأوساط السياسية والاجتماعية والتربوية «جان كلود بارو» إذ هو من مستشاري الرئيس فرنسوا ميتران يُصدر كتابا مبنياً كله على جهل تام بما يكتبه المؤرخون، والجغرافيون، وعلماء الاجتماع، والإنثروبولوجيون، واللاهوتيون والفلاسفة، ومؤرخو الأديان المقارنة، وغير ذلك من العلوم التي لابد من الإحاطة بها لمن يقصد كلمة الحق في هذا الموضوع الخاص به، والفائض الأهمية بالنسبة إلى حياتنا المعاصرة وإلى المرحلة التاريخية الصعبة التي تمر بها في العشرين سنة الأخيرة»

• وقبل أن أهم بسؤال د. أركون عما ينبغي علينا عمله إزاء هذه الظاهرة، تابع يقول: إني أتساءل معك.. أين المفكرون المسلمون الذين يقدرون أن يردوا على هذا النوع من الكتب، والمقالات العديدة دون أن يتورطوا في الجدالات العقيمة والاتهامات والتأويلات ودون أن يكشفوا في ردودهم عن جهل لا يقل عن جهل المتهمين؟.

إذ المفروض أن يستند الرد –أي رد– على مادة علمية صحيحة واسعة تقنع القراء وتجذب احترام جميع العلماء.

يستطرد أركون موضحا فكرته فيقول:

هناك قاعدة أساسية في تأويل الكتب التي تعالج موضوع الإسلام، ومن ثم يجب أن نميز بين الكتب التي تنقد الفكر الإسلامي في جميع ما قصّر فيه وجميع ما فاته إما في الوثائق وإما في المناهج العلمية الموثوق بها.

هذا نقد إيجابي ضروري وصالح لتطوير الفكر الإسلامي ولإخراجه من



ممارسته الأيديولوجية المُزيّفة لما يتعلق بتاريخ الإسلام وتعاليمه. وهذا نقد قد يقوم به المسلم وغير المسلم.

[أما المعيار الوحيد في تقديم الكتب المتدرجة في هذا النوع فهو المعيار الذي يُجمع عليه العلماء المتخصصون في الفنون العلمية التي يستخدمها المسلم أو غير المسلم في تحريك سواكن المسلمين أنفسهم وفي محو مظاهر الجهل، والكتابة الأطنابية في التمجيد الفارغ.

[ثم هناك نوع آخر من الكتب لا يعتمد على قواعد النقد حسب المفهوم السابق، ولكنه يقصد التغلب على الإسلام كقوة سياسية تدفع الجماهير بصفة خاصة تهديدا لهم.

هذا النوع يندرج أيضا في ميدان الحروب السياسية واستراتيجية التغلب والتحكم التي لا يخلو منها أي مجتمع. والإسلام في هذا لامس شيء في جوهره كدين، ومجموعة من تعاليم وأخلاق وإنما يمس هذا النوع من الجدل والكفاح القوى الاجتماعية القائمة بالكفاح السياسي.

[ولذلك لا يحق لنا أن نخلط بين ما يمس الإسلام كدين، وما يمس الذين يتوسلون بالإسلام لنيل مطالبهم السلطوية أو المنفعية.

[وأضاف د. أركون يقول:

[إذا أخذنا كتاب آيات شيطانية لسلمان رشدي مثلاً، فلا يمكننا كمسلمين أن نرى فيه حملة ضد الإسلام كدين أو استهزاء بالعقائد الإسلامية، بل يجب أن نلتمس فيه تخريجا أدبياً لمشاكل تاريخية معروفة في المصادر الإسلامية القديمة، إذ اعتمد سلمان رشدي نفسه على ما ذكره الطبري في الآيات الشيطانية.

وفي إمكاننا طبعاً أن نؤول محاولة الكاتب تأويلات مختلفة عديدة، ولكن هذا النوع من الأدب يختلف كل الاختلاف عن النوع الآخر الذي يمثله كتاب جان

كلود بارو الذي أشرنا إليه آنفا.

فالكتاب الأول يقترح على القارئ أن يُعيد النظر في مسائل قديمة بالاعتماد على فن التخريج الأدبي المعاصر بينما الثاني يدّعى الاعتماد على القواعد التاريخية ومقاصد الفكر اللاهوتي والفلسفي لتقديم أحكام متطرفة تحكمية مضادة للقواعد العلمية التي يدّعيها المؤلف.

وعلى كل حال، ومهما كانت مقاصد الكاتب ومحتوى الكتب الصادرة عن الإسلام، فمهمة الباحث أو المفكر المسلم في نظري هي أن يحاول تزويد القراء بالمعلومات اللازمة، والأدوات التحليلية المقبولة عند العلماء حتى يوسّع آفاق العلم، والتفكير في المجتمعات المعاصرة.

لكن لابد أن نكون صرحاء مع أنفسنا، ونعترف بأن علماء الإسلام لم يعتنوا –حتى الآن– العناية الصحيحة بقضايا الدين الإسلامي، ولم يهتموا بها الاهتمام الذي تستحقه.

كما أنهم لم يحاولوا معالجتها بصورة مقنعة لا للمسلمين فحسب، ولكن للغربيين الذين يرددون في الإسلام ما تقوله الأحزاب السياسية المعاصرة أكثر مما يعتمدون على ما كتبه العلماء والمفكرون.

وأبرز مثال لذلك هو ما يُقال عادة عن الإسلام من أنه عند المسلمين هو دين ودنيا ودولة. فيردد الغربيون هذه المقولة مُسلمين على أنهم أنما يقولون ما تلقوه عن المسلمين أنفسهم. إلا أن الأخطر من هذا هو أن المسلمين.. لم يدرسوا بعد هذه المشكلة العويصة من حيث تاريخ العلاقات بين الدين والدولة في الإسلام، ومن حيث ما يُسمى باللاهوت السياسي عند المسلمين والمسيحيين واليهود. وهناك أيضا ما يسمى بالفلسفة السياسية التي تقول أشياء مهمة فيما يتعلق بعلاقات الدين والدنيا والدولة في جميع المجتمعات.



ومعنى هذا هو أن تقصير المسلمين في تفكيرهم هو الذي يبرر ما يردده الغربيون من أغلاط واتهامات فيما يخص الإسلام.

● .. لكن ما هو أخطر ما جاء في كتاب «جان كلود بارو» وكيف تفسره؟.

- الكتاب يشتمل على مجموعة ضخمة من الأغلاط العالمية والعقائدية ناهيك عن إغراقه في الاتهامات المشينة للإسلام وللمسلمين، أذكر منها أنه يقول: «أن القرآن كتاب مُمل عن القراءة»!

ويقول أيضا : «إن الإسلام كدين يرتبط بالصحراء وثقافة الصحراء!».. ويقول أيضا: إن الإسلام لا يفهم الحداثة البتة بل إنه ضد الحداثة»!.

- هذه كلها –والكلام لأركون– أقوال غير مُعتمدة على بحث علمي سليم حسب ما ذكرت آنفاً. فلو درس «بارو» علوم البلاغة والبيان في الثقافات المختلفة وخاصة في الثقافة العربية لما سمح لنفسه أن يصف القرآن بأنه خطاب ممل.

- وكذلك لو اطلع المؤلف على المناقشات المتواصلة بين المؤرخين والجغرافيين فيما يخص ربط الإسلام بالحضارة المدنية أو بالحضارة الصحراوية لما كتب ما كتبه فيما يخص هذه النقطة تحديدا. إذ أن القرآن نفسه يهاجم الأعراب مهاجمة عنيفة بقوله: أنهم أشد كفراً. ويكفي هذا دليلاً على النزاع القائم بين ثقافة المدن التي تكوّن فيها الفكر الإسلامي، ومدينة الصحراء كما يصفها ابن خلدون في مقدمته الشهيرة مثلاً.

سألت أخيرا د. محمد أركون وقلت:

● ألا ترى معي أنه من الخطر بمكان أن يكون «بارو» مُقرباً من الرئيس الفرنسي الأسبق فرنسوا ميتران باعتباره أحد مستشاريه ويجهل جهلاً شديداً الإسلام، وهو الدين الثاني في فرنسا، ويدين به أكثر من ثلثي العالم؟

فأجاب يقول: الخطأ الذي نقع فيه دائماً هو أننا نتصور أن المجتمعات

المتقدمة لا يُسمح للمواطنين فيها أن يصلوا إلى أعلى السلطات إلا إذا كانوا مؤهلين لذلك..

فالواقع يؤكد عكس ذلك تماما، فالعلاقات السياسية كما نعرفها منذ القديم وحتى الآن قائمة – للأسف الشديد– على عصبيات واستراتيجيات يستغلها الناس للترقي إلى المناصب العالية. فكم من جاهل لتاريخ بلده وثقافات مجتمعه، وأخلاق مواطنيه، يتسرب إلى مناصب عالية ويتمتع بسلطة قوية وينفذ أحكاماً وقرارات بعيدة كل البُعد عما يتوق إليه شعبه، أو تطالب به أمته. وهذه يا صديقي ظاهرة منتشرة في كل المجتمعات التي حققت درجة أو درجات في سلم الديمقراطية والثقافة والعلم، أما إذا بحثت عنها في مجتمعاتنا المسماة بالنامية، فستجدها هي الأساس أو القاعدة وما عداها فهو الاستثناء!

الفصل الثالث

أركون ...
في عيون كُتّاب عصره!



محمد أركون يصرخ من الألم (*)

كان الدكتور بدوي خص المفكر الجزائري محمد أركون رئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة السوربون الجديدة باتهامات عديدة منها: تشكيكه في كفاءته العلمية والأكاديمية وجنايته على الفكر والثقافة العربية من خلال أعماله التي تبعد كثيراً – من وجهة نظره – عن الدقة العلمية، واعتباره واحداً من الباحثين العرب الذين ساعدوا على تشويه الفكر العربي وأساءوا بدراساتهم غير الجادة إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية.

• ما هو رأي د. أركون فى هذه الاتهامات وغيرها من القضايا الثقافية والفكرية مثل انتهاء دور «السوربون» كجامعة ومؤسسة علمية كبيرة في تكوين العقل العربي، ومجاملة طه حسين كقائد فكر بارز لزوجته الفرنسية على حساب الموضوعية العلمية.. يقول أركون:

على الرغم من اتهام الأستاذ بدوي لي بالقضاء على الفكر العربي (ولا أدري كيف!) إلا أنني لا أخفى احترامي الشديد له ولكل ما قدمه من أعمال في مجال البحث الفلسفي، كما لم يقلل من احترامي له ما يشيع في الأوساط العلمية المهتمة بتاريخ الفلسفة العربية من أن د. بدوي لم يتقيد في كل أعماله بالقواعد العلمية التي يحترمها العلماء في تحقيق النصوص.. وأشهد أنني لم أكن أسمح لنفسي فيما مضى بأن أقول كلمة نقد واحدة في مستوى د.بدوي العلمي والفكري ليس لأنه

(*) أ.د. عبد الرحمن بدوى.



يضيق بالنقد ضيقاً شديداً –فقط- ولا يطيق أن يراجعه أي إنسان فيما كتب أو ذهب، وليس لأنني أعلم أنه معجب بنفسه وبكل ما قدم للفكر العربي والعالمي.. ولكن لأنني أعترف – أيضاً وبمنتهى الصدق- بأني أخافه وأخشاه وأرتعد منه كغيري من الناس!

وعلى كل حال مادام الأستاذ بدوي قد اختار أن يطلق لسانه في كما يحلو له بالاتهام مرة، وبالسطحية والجهل مرة أخرى فليعذرني إن رددت عليه اتهامه، فالكلام الذي يذكره عندما يمدح «ماسينيون» ويرفض جميع من جاءوا بعده يدل على أن فكره وقف في الأربعينيات والخمسينيات من هذا القرن، بل أكاد أقول أنه وقف في القرن التاسع عشر حيث كان قمة العلم في أوروبا يتمثل في العلم الفيليولوجي الألماني والمناهج التاريخانية المعروفة بأوربا وهي المناهج المتصلة أيديولوجيا بالتيار الاستعماري والأثنوجرافي الذي اتسم به الفكر الغربي إلى انتهاء الحرب الجزائرية، أما ما حدث في فرنسا بعد الستينيات والسبعينيات – كما يؤكد تاريخ الفكر الغربي نفسه – فيعتبر ثورة فكرية ومنهجية وابيستمولوجية (معرفية) لم يشارك فيها العلامة الأستاذ عبد الرحمن بدوي لأنه لم يزل ينظر إلى البحث العلمي من وجهة النظر الفيليولوجية التاريخانية معرضاً عن التيارات الفكرية الأخرى في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ثم ارتفع صوت محمد أركون قليلاً وقال:

لم أكتشف في كتابات الأستاذ بدوي العديدة صلة علمية بجميع ما أتت به مدرسة الحوليات المعروفة في فرنسا، وكذلك لم يطلع على جميع ما صدر في علم الآنثروبولوجيا، وعلم اللسانيات وعلم السيميائية، ولذلك كان طبيعياً أن يجهل الثورات العلمية الحادثة بجامعة السوربون وسائر الجامعات الفرنسية، وليت د. بدوي يعرف أن المناهج الفكرية والعلمية التي أتت الستينيات والسبعينيات في العالم قد غيرت الجو الفكري والمناهج العلمية وطرق النقد الابيستمولوجي إلى حد لا يمكن الاكتفاء – كما هو حاله- بالتقوقع فقط داخل تحقيق النصوص!!

وفي لهجة حادة تابع أركون يقول: كان لابد لمن يريد أن يقوم بوظيفة تحديث الفكر العربي المعاصر أن يغرق حتى أذنيه في هذه الثورات.. هذه المهمة التي لم يدركها الأستاذ العلامة بدوي هي التي يقوم بها -بفخر شديد- الأستاذ أركون منذ أكثر من ثلاثين عاماً في جامعة السوربون، ولا يزال يقوم بها لا في جامعة السوربون فحسب ولكن في جامعات العالم الكبيرة أيضاً: في العالم الإسلامي وأوربا وأمريكا بهدف تنوير الفكر العربي ورفع الفكر الإسلامي إلى مستوى الاجتهادات العلمية التي يقوم بها الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وبعد أن أشار محمد أركون بإسهاب إلى حاجة المسلمين في فرنسا إلى مثقفين عرب متفتحين لتقديم صورة عصرية وإيجابية للفكر العربي أضاف يقول في حماس:

كان من المنتظر أن يشارك د.عبد الرحمن بدوي في هذا العمل الإيجابي ولا يفتخر بعلمه القديم ويرفض جميع الاجتهادات التي يقوم بها رجال ونساء في هذا البلد -فرنسا- حتى يكتبوا صفحة جديدة في تاريخ العلاقات بين فرنسا والعالم العربي والإسلام بصفة عامة خصوصاً أن قادة فرنسا اليوم يحبذون ويباركون هذا الانفتاح الثقافي والحضاري الجديد.

- سألت د. محمد أركون عن تصنيف أرنالديز وهو أحد أبرز المستشرقين الفرنسيين لمحمد مزالي رئيسي وزراء تونس الأسبق - كما يقول د.بدوي - ضمن فلاسفة المغرب العربي في الموسوعة الفرنسية التي صدرت في باريس مؤخراً، ومن حكمه عليه بالسطحية وعدم الدقة، فأجاب يقول:

* لا أعرف أين قرأ د.بدوي هذا التصنيف العجيب! لكن ما أعتقده بحق هو أن أرنالديز لا يمكن أن يقر هذا الزعم بأن مزالي فيلسوف.

- فيما يتعلق بدعوة الجامعات العربية إلى أن تكف عن إرسال أبنائها للدراسة

في جامعة السوربون لضحالة ثقافة المستشرقين (جيل ما بعد ماسينيون كما يذهب لذلك د. بدوي) أو لأن أطروحاتهم تخدم الاستعمار كما يذهب لذلك د. لويس عوض.. أجاب محمد أركون بقوله:

* لاشك إنها دعوة خطيرة ما كان ينتظر أن يقول بها مفكر مثل د.عبد الرحمن بدوي، لكن لا أشك لحظة في أن حجته واهية للغاية، فكفاءة جيل ما بعد ماسينيون – عل حد تعبيره – لا تشوبها شائبة، وحسبه أن يخرج من قوقعة النصوص ليكتشف أن مدرسة الحوليات.. قد أحدثت ثورة بحثية وأكاديمية كبيرة في مجال الدراسات العربية والإسلامية في هذا الشأن فإني لا أنكر أنها أصابتني بالإحباط لأنه كلام غير أكاديمي بالمرة، فوقوع مستشرق أو أكثر في هذا الخطأ- لا يبرر إصدار حكم بالإعدام على جميع المستشرقين.. وكنت أهيب بالدكتور لويس أن يكون مؤرخاً في حكمه، وألا يطلق الكلام على عواهنه بلغة ركوب الموجة الحاضرة، وإبراز اسمه أمام الجمهور!!

ثم تابع محمد أركون يقول:

لاشك أن الاستشراق قد خدم الاستعمار في الفترة التي أسميتها «بالحداثة الكلاسيكية» ومنها قد يستمد رأي د. لويس مبرراته، أما في فترة الحداثة الجديدة فأعتقد أن اتهام جميع الأساتذة في السوربون وفرنسا بهذه التهمة هو نوع من السفسطة!

ثم تبقى أخيراً مسؤولية الطالب العربي ذاته الذي عليه أن يختار جيداً الأستاذ المشرف خصوصاً أنه مازال يحتاج للدراسة في السوربون وغيرها من الجامعات الفرنسية والأوربية التي لا تقارن – بحال من الأحوال – مع جمعاتنا العربية سواء في أسلوب الدراسة بها أو في مجال البحث العلمي.

– عدت أسأل د. أركون:

ماذا تقول في اتهام د. بدوي لطه حسين بمحاباة زوجته على حساب الموضوعية



العلمية وما يمكن أن يؤثر ذلك في معظم إنتاجه الأدبي والفكري؟

* أطرق أركون لحظة ثم أجاب يقول:

عقيدتي أن مفكراً في وزن طه حسين ذكاء وعلما وثقافة وخبرة لا يمكن أن يتقيد بما تفرضه عليه زوجته حتى لو كانت بينهما علاقة حب استثنائية.. وهو ما لم يكن على كل حال!

وأخيراً أرى أنني لابد أن أكرر ما سبق وذكرته في ندوة الأهرام(*) عن طه حسين في العام الماضي وهو أن التقويم الصحيح له كمفكر رائد يجب أن يضع في الاعتبار الفترة التي عاش ودرس فيها بالسوربون بما تعنيه من معايير سياسية وثقافية حيث كانت تسود مناهج الفيليوجيا والعقل التاريخاني..

وهو ما وصفته بالحداثة الكلاسيكية التي تختلف كثيراً عن ظروف الحداثة الجديدة التي نعيشها اليوم.

(*) كان المؤلف في صيف ١٩٨٩ قد عقد ندوة باسم "الأهرام" بالمركز الثقافي المصري في باريس تحدث فيها إلى جانب أركون، المستشرق روجيه أرنالديز، والمفكر المغربي علال سيناصر، والشاعر أحمد عبد المعطي حجازي، وعبد الرشيد محمودي وحضرها عدد كبير من المثقفين العرب والمصريين بدعوة من المستشار الثقافي المصري في ذلك الوقت (وزير العمل والهجرة السابق) د. أحمد حسن البرعي.



نزعة الأنسنة في الفكر العربي

■ صدر في ترجمة عربية، حققها هاشم صالح، كتاب الباحث الجزائري محمد أركون «نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي» (عن «دار الساقي»، بيروت – لندن)، وهي في أصلها أطروحة دكتوراه دولة دافع عنها أركون في جامعة السوربون في باريس، في الستينيات، وسبق له أن أصدرها في غير طبعة بالفرنسية. وما يثير الاهتمام في هذه الأطروحة هو أنها لا تفقد شيئاً من جدتها، ولا من «راهنيتها» إذا جاز القول، فتبدو فعالة في ما تنزل عليه من قضايا وسجالات، على الرغم من ثلاثين عاماً على صدورها الأول.

وهو ما نتأكد منه، في غير مستوى من مستويات الكتاب. ففي المنهج – ويخصه أركون بعشرات الصفحات- يتبين لنا أن الكاتب الجزائري توصل منذ ذلك الوقت إلى رسم معالم طريقته في النظر والتحليل: تبدو هذه الطريقة شديدة الانقطاع عن النسق الاستشراقي، ذي الطريقة الفيلولوجية المعروفة، على انتفاع منها حيث يستوجب أو يستحسن الانتفاع، وتبدو كذلك شديدة الانفتاح على نجاحات «مدرسة الحوليات» الفرنسية، مثل إنجازات ميشيل فوكو، في كيفيات كتابة تاريخ الأفكار. فما يسعى إليه أركون في مدى الكتاب (ما يزيد على ٦٦٥ من القطع الكبير)، وما ينجح فيه فهو عدم الاكتفاء بتتبع النصوص القديمة، والانطلاق منها إلى مقابلات وإجراء تواشجات بين عالم الأفكار هذه والأطر

(*) شربل داغر – صحفي لبناني.



الاجتماعية التي تحدده، وفق مساع مختلفة تجمع بين علوم مختلفة، من علم النصوص (التاريخية والأدبية وغيرها) إلى علوم الإنسان المختلفة، من دون ربط تعسفي، بل حيوي ومتحرك في ما بينها.

ولو كان لأركون أن يتقيد بوجهة نظر تعسفية لما كان توصل إلى تعيين المفارقة التي ينهض عليه كتابه، وهي أن العصر البويهي المضطرب سياسياً والفاقد لمشروعيته الدينية سيكون عصر تفتح نزعة فكرية تقول بأن الإنسان هو محور العقل والتاريخ. هكذا يقيم صلة بين دخول الأتراك مسرح الأحداث التاريخية وبين بدايات انتصار التقليد على الاجتهاد في السياق الإسلامي: ففي القرن الهجري الرابع حصل إجماع حول أن علماء الماضي لهم وحدهم الحق في ممارسة الاجتهاد. وقضى هذا الإجماع بتقليص الفعالية الفكرية المقبلة، واختزالها إلى مجرد الشرح أو التطبيق أو في أحسن الأحوال التأويل للعقيدة كما حددت في الماضي، مرة واحدة وإلى الأبد.

ونتحقق في الكتاب من أن حلول السلطة البويهية محل السلطة الخليفية العباسية سيجلب مشاكل لا تنتهي، أولها أن البويهيين باتوا مدينين للديلم والأتراك بالحكم، وخاضعين في صورة دائمة لمطالبهم الملحة والمتكررة. إلا أننا سنشهد كذلك انشاراً قوياً للفلسفة، واجتماع نخب مثقفة حول القادة البويهيين، وتفتح نزعة عقلانية نشطة. إن انبعاث هذه النزعة –وهو مطلوب أركون في التفسير والعرض في مدى الكتاب – سيلبي حاجات تاريخية، ليس أقلها إيجاد حلول فعالة لرئاسة الدولة، وإشاعة الوئام والعدل بين الرعية، التي كانت تتحارب في الشوارع (مثلما جرى لبعض أتباع المذاهب الإسلامية المختلفة في بغداد). ذلك أن البويهيين فقدوا المشروعية التاريخية، السلالية والدينية بالتالي، التي نهضت عليها صيغ الحكم العربية السابقة، وكان عليهم بالتالي أن يأتوا، بالحجج والبرهان والاستدلال، ما يشكل مشروعية ممكنة لهم.



في الكتاب عروض ومناقشات شيقة نتحقق فيها من عمليات «التفتح العقلاني» هذه، التي طاولت غير جانب، حتى أنها أعادت تشكيل المعرفة العربية من جديد. هذا ما نتلمسه في ألفاظ واصطلاحات قديمة عديدة، يحجبها دوننا فهمنا (مثل لغتنا) المعاصر: نتعرف، على سبيل المثال، على مفهوم «الصداقة» ولاسيما عند التوحيدي، ويظهر لنا أنها أشبه بامتحان نتبين فيه مدى احترام الإنسان للإنسان، من جهة، ومدى اعتراف الذات بذاتها بصفتها شخصاً ذا رسالة روحية، من جهة ثانية. من هذه الأقوال ما ساقه التوحيدي عن أهل الكتاب والعلم، «فإنهم إذا خلوا من التنافس والتحاسد والتماري والتماحك فربما صحت لهم الصداقة وظهر منهم الوفاء وذلك قليل».

وهذا ما يستوقفنا في كتابات مسكويه خصوصاً إذ أنه جعل التاريخ «حياً» في بعض الأحيان، فلا يتأخر عن سرد ما بلغه وما عرفه، وعن وصف شخصيات استوقفته وأعجبته. منها وصفه لحاكمين، نتحقق فيهما من أنه يصف «حاكماً» مدنياً، إذا جاز القول.ويرى أركون في ذلك «نوعاً من العلمنة للفكر السياسي في الإسلام».وكان ذلك ممكناً بعد أن وجد الحكام البويهيون ضرورة لإيجاد قاعدة لحكمهم غير المشروعية الإسلامية –الدينية التاريخية، التي عرفها الأمويون والعباسيون طبعاً: فلم يبق أمامهم لكي يكسبوا قلوب المسلمين إلا إظهار محبتهم للمصلحة العامة، وإقامة السلام والعدالة على وجه الأرض، وهم «مضطرون» إلى ذلك، حسب عبارة أركون، «خاصة وأن المشروعية تنقصهم بشكل موجع». غير أننا نتبين في كتابات مسكويه، وخوصاً التوحيدي، التفاوت الهائل بين دعاوي العدل وواقع الحال المزري، ما يفسر نقمة التوحيدي العارمة على النفاق والظلم.

وما اكتفى كتاب القرن الرابع بنقل الحقائق القديمة بأسلوب جديد يتماشى مع ذوق العصر، وإنما راحوا يبحثون عن أمثلة حية ومعاصرة لهذه الحقائق التي جاء



بها اليونان والفرس والهنود وغيرهم، وذلك عن طريق ضبطها بواسطة العيان والتجربة المعاشة. وهو ما يجده ماثلاً في كتابين، يعودان إلى العقد نفسه، وهما: «تجارب الأمم» لمسكويه، و «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي، فهما يقومان برد فعل مماثل ضد أخطاء السابقين، الذين كانوا يتلقون كل حكايات الأقدمين في مجالي التاريخ والجغرافيا، مثل الخرافات والحكايات المنقولة شفوياً، وكأنها حقيقة مقدسة لا يرقى إليها الشك. يقول المقدسي: «اعلم أن جماعة من أهل العلم ومن الوزراء قد صنفوا في هذا الباب وإن كانت تصانيفهم مختلة، غير أن أكثرها بل كلها سماع لهم. ونحن فلم يبق إقليم إلا وقد دخلناه، وأقل سبب إلا وقد عرفناه، وما تركنا مع ذلك البحث والسؤال والنظر في الغيب. انتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام أحدها ما عايناه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب».

ويتأكد أركون من حصول «إعادة توزيع للمعرفة» في النصف الثاني من القرن الرابع، يظهر في تخلي «الخبر» عن منطق «الإسناد» (ويعني الاستسلام لهيبة القدماء والتصديق بما قالوه من دون مناقشة)، وفي عمل المؤرحين على نقد الوثيقة التاريخي، وانصرافهم إلى المعاينة. وهي نقلة أدت إلى توسيع مفهوم «الأخبار» لكي يشمل تراثات أخرى غير إسلامية: ففي كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه سرد لأخبار الأمة الإسلامية وأخبار الهنود والفرس والهنود والإغريق وغيرهم، هادفاً من ذلك إلى استخلاص الدروس والعبر، لكي يستفيد منها معاصروه.

ويعود هذا الأمر إلى أن الاتجاهات العقائدية التي نشأت وتطورت منذ ظهور الإسلام في جو من المنافسة الحادة لم تتغلب على غيرها في عهد البويهيين، ما ساعد على نقاش الأفكار والتيارات: فلقد ترسخ الخط السني مع المذهب الحنبلي (الأشعري)، والخط الشيعي مع المذهب الإمامي الإثنى عشري (الكليني)، وغيرها من الاتجاهات كذلك، بما فيها «التيار الدنيوي اللاهي»، الذي انتصر في المدن الكبرى وأشاع جو المرح والفرح والمتع والملذات في مواجهة التيار



الزاهد المتقشف، وهو «تيار الظرف والظرفاء».

كما يقدم أركون في السياق نفسه تفسيراً مبتكراً وجريئاً للخلاف النقدي حول «إعجاز القرآن»، إذ يرى «أن تأسيس المعجزة القرآنية أو تبرير هذه المعجزة من خلال المعايير النقدية والأسلوبية المتشكلة تحت تأثير عوامل مختلفة من دنيوية محضة وأجنبية يبدو بالنسبة لنا ثورة أو جرأة ما بعدها جرأة لو أن الباقلاني (في كتاب «الصناعتين») كان واعياً بالأبعاد الحقيقية لما يفعله (فالقرآن ليس بحاجة إلى تأييد المعايير البلاغية والنقد الأدبي من أجل البرهنة على إعجازه. إنه معجز بطبيعته وكفى. وكلام الله ليس بحاجة إلى كلام البشر لتدعيم موقفه)».

فالفلسفة باتت السند الممكن للجمع والتوفيق بين جماعات باتت متضاربة ومتحاربة، طالما أنها، أي الفلسفة، لا مذهب لها، وهي فوق الطوائف والحزازات المذهبية، وهي للجميع لأن مذهبها العقل، بهذا المعنى يفسر أركون عودة الفلاسفة والأدباء إلى حكمة القدماء، على أنها عودة تمليها عذابات الحاضر وأسئلة القلق الفلسفي. وفي ذلك لا تكون الفلسفة العربية – الإسلامية مقلدة للفلسفة الإغريقية، «وإنما هي إعادة تحيين وتجسيد لهذه الفلسفة في سياق آخر وظرف آخر (...). وبالتالي فمن المشروع القول بأن المصادر العربية المكتوبة مباشرة حتى لو كانت تستعيد النصوص الإغريقية حرفاً حرفاً، هي أفضل وسيلة للتعبير عن المصادر الحية للقلق الفلسفي».

ما ينتهي إليه أركون في ختام بحثه هو تبيان وجود نزعة فكرية «إنسانية» في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وفي القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) تحديداً.

يقودنا أركون في رحلة شيقة، قوامها البحث عن لحظة مغيبة أو ضائعة في الفكر العربي، وما عاد إليها هذا الفكر منذ ذلك الوقت على الرغم من إلحاحات ابن رشد وابن خلدون اللاحقة واليتيمة.



الردّ على الإسلاموفوبيا

كيف ينظر المثقف العربي اليوم إلى أحداث ١١ أيلول، بعد عام على حصولها؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست ولن تكون، على الأرجح، واحدة، فهي تحيلنا بطبيعة الحال إلى تباين مواضع النظر، وإلى تنوع القراءات والمقاربات حيث يسعى كل باحث ومثقف إلى إجلاء الدلالات والدروس التي تتناسب مع تجربته ومساره، وإلى تسجيل الحدث ووضعه في المنظار الذي يرتاح إليه ويحسب له القدرة على الكشف عن غوامض وبواطن حدث بات مدار تأويلات شتى، متفاوتة إنما لم تكن متعارضة في بعض الأحيان.

المناظرة مفتوحة وتنطوي بالتأكيد على تجاذب وصراع حول الخلاصات التي يريد كل طرف أن يعلي من شأنها، بل حتى هناك من يحاول استنفاد كل دلالات ووجوه الحدث واختزالها.

في ما يلي حديث مطوّل مع المفكّر والجامعي المعروف أركون يتناول فيه، من موقعه النقدي، والتعليمي بعض الشئ، مسألة الإرهاب والفراغ الثقافي والسياسي الذي كشفت عنه هجمات ١١ أيلول، من دون أن يعتبرها منعطفاً تاريخياً حقيقياً. هدفه، وهذا ما لم يحصل في السابق، ويطاول أمكنة رمزية جداً للقوة الأمريكية مما يسمح للولايات المتحدة بأن ترسم الخريطة الجيو-سياسية للعالم كما يحلو لها،

(*) حسن شامى (كاتب صحفى لبنانى).



خصوصاً بعد نهاية الشيوعية والحروب الباردة. ويجدر القول بأن مفهوم العمليات التي جرت في أمريكا قوى الوطأة ومدهش، إذ كيف أمكن له تدبير مثل هذه العملية ليس من الناحية اللوجستية فحسب، بل من الناحية المفهومية أيضاً، وذلك من خلال الهجوم على بموز بغية لفت الأنظار إلى جوانب مهمة جداً في نظر العالم كله، وهي الجوانب التي تتعلق بسياسة القوة (أو السلطان) التي تعتمدها الولايات المتحدة، أي أن الحفاظ على النظام يتم بواسطة القوة (أو السلطان)، وليس عن طريق الوسائل الاقتصادية أو عن طريق سياسة اقتصادية أو سياسية تنمية للبلدان المتروكة على حالها، كما لا يجري السعي إلى إقامة نظام سياسي مبني على الحد الأدنى من العدل، خصوصاً بالنسبة إلى المسألة الفلسطينية التي لاتزال عالقة. وعليه، فإنّ ما حصل يمتلك قيمة معينة كمفهوم سياسي. على أن هذه القيمة جرى تهديمها بالنظر إلى ضخامة التدمير الذي لا يقتصر على التدمير المادي وحده، بل بالنظر إلى ضخامة التبعات الاقتصادية التي تطاول العالم بأسره، وتطاول خصوصاً البلدان التي تعاني من التخلف ونقص التنمية...الخ. وهناك كذلك التبعات الإنسانية التي تتمثل باختفاء وهلاك عدد من المدنيين في برجي التجارة العالمية، وذلك خلال بضع دقائق.

- ضعف أوروبا

مفهوم العملية من حيث هو رؤية إستراتيجية للنضال ضد موازين القوى التي تتحكم بعالمنا، من شأنه أن يجتذب ويغوي القلوب والعقول، في أن الوسائل المستخدمة من أجل هذا المفهوم، ومن أجل طرح مشكلات جديرة بالضرورة بأن تطرح في العالم الحالي، تجعل الثمن المقابل غير مقبول. هكذا نصبح أمام معضلة مخيفة. إذ لدينا من جهة الشرعية السياسية نطرح مشكلات تتعلق بنظام العالم الحالي، وبطريقة إدارته وتسييره، وهذا النظام يظهر، بعد عام على عمليات ١١ أيلول، إلى حد أن قوى مثل الاتحاد الأوروبي توضع على الهامش بالموازنة

مع الولايات المتحدة. فحكام الولايات المتحدة يقررون عملياً ما يحلو لهم فيما يخص نظام العالم، وبدون أن يكون هناك أي تقييد أو حدود لقراراتهم، وهم يبحثون بالطبع عن حلفاء لإضفاء شيء من الشرعية السياسية، كي لا أقول من الشرعية الأخلاقية، على عملهم. ذلك أنه ينبغي التمييز بين المناظرة السياسية حول العالم وبين نظام العالم فالمناظرة حول الخريطة الجيو-سياسية للعالم، ومن يقرر في هذا الشأن، هذه المناظرة ينبغي أن تستمر وأن تتوسع، ذلك أنها من حيث هي مناظرة سياسية على الصعيد العالمي ليست مفتوحة، ولا نرى كيف يمكن فتحها. فالمبادرات المنطلقة لفتح هذه المناظرة، ما تزال بدورها خاضعة للرقابة والإشراف ولمتطلبات الولايات المتحدة. وقد تبين بالفعل، إثر هجمات ١١ أيلول أن دور أوروبا هامشي ومحدود. وكان هذا بمثابة اكتشاف بالنسبة إليّ، وبالنسبة إلى كثيرين غيري. ذلك أننا كنا نتوقع مع الاتحاد الأوروبي الذي يمثل قوة مهمة لا يستهان بها، أن يكون في وسعه التحدث مع الولايات المتحدة، خصوصاً وأنهما ينضويان في قضية مشتركة باعتبارهما يمثلان الغرب. فالغرب عبارة عن مجموعة سياسية واسعة وتشكل أمريكا وأوروبا النواة الصلبة لهذه المجموعة. هناك بالطبع دولة وقوى مثل اليابان تنخرط اقتصادياً في إطار هذه الوحدة الجيو-سياسية، لكن مركز هذه الوحدة هو الولايات المتحدة وأوروبا. والمشكلة هي كيف يمكننا أن نفتح هذه المناظرة بحيث تكون مناظرة قوية وصريحة تستخدم كل وسائل النقد السياسي، والنقد الاقتصادي، والنقد الفلسفي والتاريخي، أن تتناول مثلاً الولادة التاريخية لنظام العالم كما هو قائم اليوم. أنها مناظرة حول الحق (والقانون) الدولي.

وينبغي دفع المسألة إلى أبعد حدّ ممكن من خلال استخدام كافة الوسائل النقدية لمناظرة ديموقراطية لا تتوقف قبل التوصل إلى نتائج ملموسة، كان يتبدل مفهوم مجلس الأمن، وأن يجري احترام القانون الدولي، على أن يكون هذا القانون

مختلفاً عن الذي ورثناه عن معاهدات واتفاقيات حصلت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والنقط المهمة هي طرح مشكلة الإرهاب، أي شرعية اللجوء إلى هذا النوع من الأعمال بغية التدخل في وضع يصبح التساهل معه صعباً. وهذا يحصل حتى في الغرب، حيث نرى أناساً هامشيين، ونرى تزايد الفقر...الخ، مما يدل على أن المشكلة لا تقتصر على بلدان العالم الثالث، وأرى من جهتي أن مسألة التميز بين العمل الإرهابي وبين العمل السياسي الذي يستخدم الوسائل المعروفة للنضال السياسي، لم تطرح بشكل واضح حتى اليوم.

• هل يمكنك أن توضح ما تقصده بالطرح المختلف لمسألة الإرهاب؟

– حين نأخذ حالة الجزائر مثلاً، نرى أن الناس يموتون منذ ١٢ عاماً، وحين نسأل الجزائريين عما يحصل يقولون لك بأنه لا يحصل شئ وبأنهم يعيشون حياتهم اعتيادياً. أنا أرى في هذا الكلام تطبيعاً لوضع فظيع ورهيب لا يمكن للعقل أن يقبله ويتسامح معه، وأعود إلى الجانب السياسي لأقول بأن المناظرة كما أراها انطلاقاً من وضع العالم العربي والعالم الإسلامي، تنطوي على صراع داخل الغرب، لكنها تنطوي في الوقت ذاته وبدون فصل بين الوجهين على نضال داخل العالم العربي لمطالبة الأنظمة السياسية بأن تقوم بثورة داخلية، قبل حصول ما حصل في نيويورك وارتكاب هذا العمل الرهيب ذي النتائج والتبعات الكبيرة. فأنا أرى أن العالم العربي على وجه التخصيص لم يعرف في تاريخه الحالي منذ الحرب العالمية الثانية، بالأحرى لم يولّد كتابات نقدية من شأنها تقديم جردات حساب نقدية لخمسين عاماً من ممارسة السياسة التي قادتها وانتهجتها النخب الوطنية العربية المتحدرة عن الاستعمار. والمناظرة السياسية الفعلية غير موجودة عملياً. تحصل متابعة للأخبار كما لو أننا مجرد متفرجين، ونسجل هذا الأمر أو ذاك، لكننا لا نرى شيئا يأتي ويحصل. ليس هناك أي تدخل، ليس فحسب من قبل المثقفين، بل من قبل المواطنين العاديين والناشطين في العالم العربي لطرح مسألة السياسة والنظم السياسية. والطرح ليس فقط مسألة السياسة الاقتصادية بل كذلك السياسة



التربوية والسياسة الثقافية والعلمية. وعندما أتحدث عن سياسة علمية،أعنى خصوصاً العلوم الاجتماعية لأنه عن طريقها نكتسب الأسلحة الضرورية لإقامة مناظرة سياسية حقيقية.

ينبغي إذا أن نقيس مدى الفراغ الذي يتركه غياب المناظرة، على أي صعيد كان.لن أتحدث عن مناظرة برلمانية، فهذا شئ غير موجود أصلاً عندنا، بل حتى هنا في الغرب نلحظ أن القضايا الجيو-سياسية لا تناقش في البرلمان، إذ تتولى الأمر في الخفاء لجنة الشؤون الخارجية بدون أن يعرف المواطنون شيئاً عن عملها.ليس هناك مناظرة على هذا الصعيد، أي حول الوضع الجيو-سياسي للعالم. تحصل الأمور خفية داخل القنصليات والسفارات ووزارات الخارجية. ورغم الوضع المأساوي الذي ولدّته عمليات ١١ أيلول، فإن الأمور لم تتغير، وبقيت السياسة الخارجية تتقرر في الخفاء داخل القنصليات والسفارات، بحيث أن المناظرة لا تبلغ حدود المجتمع. حتى هنا في الغرب، لا نجد مناظرة مهمة بعد ١١ أيلول، حول السياسة الخارجية، ومن هو الأجنبي (الخارجي) وما هو محلّه في هذه السياسة، وما هي هذه السياسة؟

وعندي أنه ينبغي على السياسة الخارجية أن تتضمن من الآن فصاعداً، وهذا ما تثبته أحداث ١١ أيلول، المسألة التربوية وأن تكون هذه المسألة موضوع تفاوض دولي، أي ما الذي يجري تعليمه، وكيف يحصل تعليم التاريخ، وتعليم الدين خصوصاً في بلداننا. فمن الواضح أن أحد ملامح الإرهاب، في نظري بالطبع، وأن ولادة فكرة الإرهاب، يعودان إلى الفراغ الذي أحدثه نظام تعليمي وتربوي لا يقدم مفاتيح لقراءة العالم، بل على العكس يستثير المخيلة الاجتماعية والسياسية ويدفعها نحو الحقد والكراهية والعنف، وهو يتيح للناس الاعتقاد بأنه بواسطة العنف يمكن تغيير الوضع السياسي في العالم، وهذا اعتقاد خاطئ في المطلق. تلك هي حجتي الأولى ضد الإرهاب، وضد كل فكرة تدور على الإرهاب، سواء كان

الأمر يتعلق بالذهاب إلى «دوار» أو «مشتى» في الريف الجزائري لذبح أطفال، وهذا شئ فظيع وكريه، أم كان يتعلق بالذهاب إلى نيويورك تدمير البرجين. إذ خلف هذه الأعمال هناك فراغ فكري، فراغ ثقافي، وهناك غياب أو افتقار للأدوات والوسائل الضرورية من أجل بناء شئ صالح وقابل للاستدامة، اقتصاديا وسياسياً واجتماعيا يتعهد هذه السياسة المطلوبة.



الانطلاق : حرب الجزائر

• سأعود إلى أحداث ١١ أيلول لأسألك عما يمكن لهذا الحدث أن يترك من تأثير على مسارك الفكري. فمن المعلوم أن مسارك يقوم على السعي إلى إعادة تعقل أسس الإسلام، من خلال تجديد أدوات التحليل وتجديد جهاز المفاهيم بحيث تكون أكثر عقلانية وأكثر قابلية لممارسة النقد التاريخي والمعرفي، بحسب ما يستفاد من جملة أعمالك؟

- يسرّني طرح هذا السؤال. إذ بالفعل من أين يأتي سلوكي النقدي الجذري في طريقتي لتقديم الإسلام والفكر الإسلامي؟ وهذا الأمر في غاية الأهمية، لأن نقطة انطلاقي كانت حرب الجزائر. فقد كنت طالباً في الجزائر، ثم جئت إلى فرنسا أثناء الحرب، أقصد حرب التحرير الوطني لا الحرب الأهلية التي نشهدها الآن. وعشت وأنا بعد طالب، بكثافة مشحونة بكل التوتر الذي وصفته آنفاً. وهذا طبيعي لأن الأمر يتعلق ببلدي وعائلتي وحياتي. لم أنتظر يوم ١١ أيلول كي أعرف هذا، كنت آنذاك أتناقش مع أصدقائي الجزائريين مثل رضا مالك وأحمد طالب وغيرهما من الذين أصبحوا وزراء فيما بعد.

• والمؤرخ محمد حربي الذي يتحدث عنك ويستشهد بك في الجزء الأول من مذكراته السياسية (التي صدرت منذ أشهر في كتاب بالفرنسية)...؟

-بالطبع محمد حربي الذي أحبه كثيراً وأحترمه، وأعتبر مساره رائعاً. فهو انخرط في السياسة أكثر مني بكثير. انخراطي أنا كان فكرياً للدفاع عن الفكرة



الوطنية، غير أنني كنت في الوقت ذاته أطرح السؤال عما سنفعله لدى حصولنا على الاستقلال، أي سياسة للتعليم سنقيم في الجزائر بعد الاستقلال؟ كان هذا الأمر يشغلني إذ كنت قد بدأت أمارس التعليم لتحصيل لقمة العيش، وكنت أرى حال الشبان الجزائريين في الثانوية التي كنت أدرّس فيها. كان لديّ إذاً ومن ذي قبل النهج الذي حافظت عليه، وهذا النهج تعرض آنذاك للضغط والقمع من قبل أصدقائي، وذلك باسم إستراتيجية الكفاح، أي إخراج العدو أولاً ثم نرى لاحقاً ما سنفعل، بحسب معزوفة معروفة. وقد عشت هذا بطريقة مأسوية، وقاسيت الأمرين منه. ولهذا الاعتبار لم أخض مطلقاً في السياسة، أنا أتعاطى السياسة من خلال البحث، ومن خلال التعليم، من هنا نشأت لدي فكرة تجذير نقد القومية، نقد مصادرة الإسلام كدين لغايات قومية الأغراض تتعلّق بالسلطة السياسية ، ويدخل في هذا أيضاً نقد كل فكرة تدور على استخدام الإرهاب، إذ كان هناك من قبل إرهاب أثناء حرب الجزائر، وكان هناك جزائريون يقتلون جزائريين . نقدي ينصب على استخدام الإرهاب من أجل قضية لم يحصل التحضير الكافي لها.

لم يكن لدينا مرجعيات تاريخية وحقوقية وثقافية...الخ تسعفنا في العمل، غداة الاستقلال، لمواجهة المتطلبات الضرورية لبناء دولة حديثة قائمة على القانون. كنت أعرف ذلك وكنت أرى بأننا ذاهبون نحو كارثة، لأنني أعرف تاريخ الجزائر وتاريخ المغرب عموماً، وأعلم بأنه ليس لدينا مرجعيات. ولا يمكن بناء دولة حديثة بالرجوع إلى الخلف وإلى السلطنة العثمانية. ولا يمكن بناء نظام حقوقي حديث عبر الرجوع إلى الأئمة، ولا يمكن أن ننهل من أعمالهم لبناء قانون دستوري حديث. كنت أعرف ذلك من قبل. وعليه فإن ١١ أيلول، في نظري، إنما هو طور من أطوار أخرى كثيرة تشير لدى حصولها كل مرة وبطريقة مأساوية إلى الفراغ الذي يقودنا إلى حمل الشعب على الاعتقاد بأننا سنفعل أشياء مهمة وثورية فيما نحن لا نمتلك شيئاً، وليس لدينا شيء في رأسمالنا التاريخي، في رأسمالنا الفكري. ليس لدينا شيء يسمح لنا بالدخول في الحداثة وببناء دولة حديثة ومجتمع

مدني حديث يشارك في دولة قانون، أي شئ غير الذي عرفناه والذي بتنا نعرفه أكثر فأكثر والذي أصبح أكثر مأسوية جراء النمو الديموغرافي الذي ضاعف عشرات المرات المشاكل والصعوبات التي عرفناها عندما كان عددنا لا يتجاوز التسعة ملايين نسمة. وكما في الجزائر كذلك في المغرب الأقصى، وفي مصر عندما أخذ جمال عبد الناصر السلطة. إذاً لم يفعل يوم ١١ أيلول سوى المزيد من الكشف عن استراتيجية لم يلحظها سوى عدد قليل جداً منّا، وراح يقيس مدى ضرورتها ويعمل على تنفيذها. نحن قليلون جداً، وأترك لكم أن تحددوا من هم من بين المثقفين العرب أولئك الذين قاموا بتعريف هذه الاستراتيجية كما وصفتها للتو، والذين حاولوا وضعها قيد التطبيق بثبات وحزم. وأنا أذكر مثلاً أنه لدى اندلاع حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧، أجريت معي مقابلات إذاعية هنا في باريس، وكان جوابي آنذاك مثل جوابي لدى اندلاع حرب الخليج (الثانية)، وهو أن هذه الحرب سيئة جداً للعرب، لأننا سوف نتكسر فيها ونتضرر كثيراً. وذلك لأنه ليس هناك جيش قوي التحضير على قدر الجيش الإسرائيلي. فالمسألة مسألة قوة. ولو فرضنا أننا نربح الحرب، فإننا لن نكون مؤهلين لكي نبني على العناصر التي سمحت بانتزاع الانتصار. وهذا ما حصل مرات عدة. أنا أضع إذاً يوم ١١ أيلول ضمن سلسلة متوالية من الأحداث التي تقيم ليس في ذاكرتي فحسب، بل في جسدي وحياتي.

- لِم نبن دولة..

- يستفاد من كلامك أن هذا اليوم لا يشكل منعطفاً ما.

- لا، لا أعتبره منعطفاً، فبالنسبة إليّ، سبق أن عشنا بكثافة هذه التجربة، خصوصاً نحن الجزائريين. فالجزائريون الذين عاشوا حرب الجزائر، سياسياً وفكرياً وأخلاقياً، وتاريخياً في رؤوسهم لأنهم يعرفون التاريخ، ليس الأمر جديداً. هناك بالطبع جانب مشهدي صاخب، وهناك جانب مأسوي، ولذا أتحدث دائماً



عن مأساة مبرمجة تاريخياً وسياسياً. إنه برنامج تدور فصوله، كما هي حال البرمجة الجينية.

● يبدو لك أنك قدري بعض الشيء بكلامك هذا؟

– لا، لست قدرياً، وما أقوله ليس ضرباً من القدرية. فعندما ننظر إلى الاستمرارية في التاريخ، فما هذه الاستمرارية التي تشرط تاريخنا في العالم العربي. هذه الاستمرارية إنما هي فقدان (أو نقص) الالتفات إلى عملية بناء الدولة. فنحن لم نبن أبداً هي فقدان (أو نقص) الالتفات إلى عملية بناء الدولة. فنحن لم نبن أبداً دولة: أقصد بذلك دولة قابلة للعيش في المستقبل. وهناك أيضاً فقدان الالتفات إلى المؤسسات الحقوقية والقضائية التي تقوم بتنظيم المجتمع، وتعطى المجتمع عموداً فقرياً. لقد اكتفينا وقنعنا بنظام قانوني يعود بناؤه القرنين الثامن والتاسع، وتشبثنا بقوة بفكرة تسيير المجتمع وفقاً لهذا النوع الحقوقي الذي كان أصلا محدوداً جداً ويقتصر على فئة قليلة لا يعتد بها لم تأخذ على عاتقها حتى إدارة جماع مدينة بغداد في القرن العاشر. لم يحصل ذلك أبداً، حتى في حدود مدينة بغداد التي كانت كوزموبوليتية في القرن العاشر. هذه المدينة لم تكن أبداً مرعية بقانون من شأنه أن يولد ما نسميه اليوم بداية مجتمع مدني. فالنساء في مجتمعاتنا حتى أيامنا هذه ما زلن خارج النطاق الحقوقي.وهذا شئ رهيب عندما نفكر به. وأنا أعرف هذا ولا أستطيع محوه، وما أقوله، ها هنا، ليس كلاماً أيديولوجياً، فأنا ولا أستطيع محوه، وما أقوله، ها هنا، ليس كلاماً أيديولوجيا، فأنا أعرف هذا في ناحيته التاريخية، وما أتحدث عنه ليس الحاضر في حد ذاته، بل الحاضر بالنظر إلى فراغ جرى الحفاظ عليه وتعميقه خلال قرون طويلة. وهذه الفكرة قوية، بحيث لو أنها خامرت عقول الشبان الذين تبعوا بن لادن، لما صعدوا أبداً إلى الطائرة (لتفجيرها) بل كانوا سيلجؤون إلى وسائل أخرى وإلى أشكال نضال أخرى، فأنا لا أقول أبداً بوجوب الاستكانة والقعود. وأنا أشدد على هذا الكلام وأتمنى أن يكون



مسموعاً ومقروءاً بوضوح، وهذا شئ رئيسي.هذه التجربة مهمة جداً، وهذا ما حملني على كتابة الكتاب الذي أشرت إليه في البداية وفيه أتحدّث عن كل هذه الأمور، وهو سيصدر قريباً جداً.

١١ أيلول ليس حدثاً. لكنني أضيف في كتابي شيئاً آخر وقوياً. فأنا أطرح السؤال التالي: من هو اليوم الإنسان المحسوب في عداد الجهاز السياسي البشري في الغرب أولاً، لأن الغرب يمتلك المبادرة والقوة، من هو الذي يستطيع أن يقول كلاماً من شأنه أن يبدّل حدثاً يتسجل في تاريخ وقائع متسلسلة كي يتحول إلى إيذان بقدوم مفهوم للتاريخ، رؤية التاريخ، بحيث تتشكل قطيعة مع ما سبق عملية ١١ أيلول. لذا أعود إلى ما قلته في البداية حول تناول ١١ أيلول من حيث هو مفهوم ورؤية سياسية وتاريخية لانتهاج سياسة أخرى للإنسانية في أيامنا. وأنا لا أقول أن بن لادن يمتلك مثل هذه الرؤية. ولكن علينا نحن، وعلى كل الناس، أن نكون قادرين على التقاط وجه القطيعة التي أحدثها هذا الحدث الصاعق، وذلك للقول بأن هذا الحدث يكسر شيئاً يتعذر احتماله، وهذا الشئ يقودنا منذ سنوات وعقود، وربما منذ قرون وصولاً إلى القرن السادس. هذا الحدث بكسرة شيئاً ما، يلزمنا بأن نعي على الفور مغزاه وبأن نفتح أفقاً آخر للفعل التاريخي. وهذا هو الأمر المهم أي الانتقال من حدث événement مقيد في مكان جغرافي محدد وفي زمن تاريخي معلوم إلى الإيذان بقدوم avenement للعقل (والروح)، ولك لكي نقدر على امتلاك معايير أخرى لإنتاج تاريخ للشعوب اليوم. أنا أتحدث عن تاريخ للشعوب، ليس عن تاريخ للدول ضد الشعوب. نحن نعيش تاريخ دول تعادي الشعوب، ونحن نقبل بهذا، وهذه المسألة تنطوي على ثورة رائعة لأنها ثورة داخلية. ولهذا الاعتبار اقترحت أن يكون عنوان الكتاب: «حدث يبحث عن مؤلف (أو عن صانع)».

● أنت تواصل، على ما يبدو، مشروعك النقدي الجذري، وأريد أن نعود إلى



الوجه الظرفي والحدثي. إذ يتولد لدينا حالياً انطباع بأن ثمة تزايداً لهاجس «رُهاب الإسلام» في الغرب، بحيث أن الأمر بات يتعدى الصورة الشائنة عن الإسلام ليطاول مكانته وموقعه كدين وكحضارة.

- لقد استخدمت عبارة «رهاب الإسلام». سأقول لك كيف أقارب أنا مسالة «رهاب الإسلام». فأنا أعيشها، وثمة أناس يضعونني في خانة إسلامية. وهؤلاء يقنعون بمساوئ النقدي ويصرون على تصنيفي كمسلم ويقولون لي: أنت مسلم معتدل.وهذا كلام سفيه. والأمور تحصل بالفعل على هذا النحو. مسألة «رهاب الإسلام» ينبغي تناولها، ليس عبر الاستياء من جهل الغربيين الذين يريدون أن يعرفوا شيئا عن الإسلام... الخ، فهذه الطريقة خاطئة لأننا نفعل الشئ ذاته حيالهم، وأحداث ١١ أيلول تدل بوضوح على وجود كراهية كبيرة وعلى هيجان محموم من أجل تدمير هذا العالم، هناك إذاً شئ يجري تبادله في الحقد والعنف ونفي الآخر. وهذا الوجه الجدلي (الديالكتيك) يتضاعف ويقوى عن طريق السعي إلى نفي وإلغاء الآخر بكل الوسائل، بوسائل الدعاوة كما بالوسائل العسكرية واستخدام القوة. وهذا الوضع يتضخم وينتفخ. فلنوقف هذا اللعب، ولننظر إلى ما يحصل. أنا شخصياً أعرف هذا منذ زمن طويل، ذلك أنني لجأت إلى ما أسميه بتفكيك عقل الأنوار، إلى النقد الجذري لعقل الأنوار، لقد طفح الكيل من اللجوء إلى فولتير لاستخدامه ضد التعصب الديني. فيما نراهم هم أنفسهم يغذون تعصباً سياسياً أسوأ أو أدهى من التعصب الديني. ينبغي إذاً أن نذهب أبعد وأعمق في هذا المنحى. وينبغي علينا نحن أيضاً أن نفعل هذا. علينا أن نقوم نحن بالعملين في آن. فهم لن يفعلوه ذلك نيابة عنا. لا أحد يفعل هذا مكاننا ولأجلنا. وقد اكتشفت هذا الأمر في مكتبة الكونغرس في أميركا في أيار (مايو) الفائت حيث عقدت مناظرة كبيرة مع (المستشرق الأمريكي) برنارد لويس، وذلك حول كتابه الأخير. وقد أطلقت على لويس اسم «مفتي الديار الغربية»، فما أن يحصل حدث حتى يطلب من لويس أن يعين مداخله ومخارجه وأسباب حصوله.

لا يمكننا إذاً الاعتماد على تخصصات في الإسلاميات أو على خبراء في الإسلام للقيام بهذا العمل نيابة عنا ولأجلنا. والردّ الأقوى على «رهاب الإسلام» وعلى «رهاب العروبة» إنما هو العمل نم الداخل، ينبغي علينا أن نغيّر خطابنا فيما يتعلق بالإسلام. ذلك أن هناك أشياء غير محمودة وكريهة تحصل ولا يجوز التساهل معها، والحال أننا نتساهل معها. ونحن لا نكتب شيئاً حول هذه الأمور، حتى في مجال الأدب. فالأدب ينقل إلينا أشياء ويصف عذابات وآلاما. لكننا لا نجد حركة أدبية تقوض النسبة الرمزية للدين، وحده سلمان رشدي فعل ذلك، ولا أرى كاتباً آخر فعل هذا. أنت تعرف الأدب أكثر مني ربما، فهل تستطيع أن تسمي لي كاتباً بلغ هذا المستوى من النقد، عبر الكتابة الأدبية، للرمزية الدينية في حد ذاتها وليس من حولها أو على أطرافها، لوصف ما يقاسيه الناس في حياتهم اليومية. فهذا لا يكفي.أما فيما يخص المثقفين فالوضع مخيف. فأنا أعرفهم ولا أريد أن أسمي أحداً منهم تفادياً للسجال، ولكن هناك من بينهم أشخاص يعتبرون مثقفين، ونراهم يدعمون فكرة استخدام الإسلام لأغراض إرهابية. إنهم أصوليون، وكنا ننتظر منهم أن يكتبوا أشياء تفتح عقل المسلمين على تحصيل معرفة أكثر نقدية وأكثر تاريخية لما كان الفكر الإسلامي، ومعرفة حال الدين اليوم، وما معنى الدين اليوم وما هي وظائفه اليوم. لا نجد شيئاً من هذا. ما نجده ونقرأه هو كلام من نوع أن الغرب يكرهنا وينتقدنا، وأن الغرب كذا وكذا، وأننا في حال جيدة والإسلام رائع وأنه ما يزال يعطينا أدوات تجعلنا قادرين على الانخراط في التاريخ الحالي...الخ. إلى أين نحن ذاهبون؟ هنا أيضا ثمة تصور لدينا وجوابي إذاً على «رهاب الإسلام» هو نقد العقل الإسلامي وذلك منذ زمن طويل، غير أن هذا النقد لا يجد للأسف من يستكمله ومن يرعاه على يد عدد أكبر. صحيح أن هناك شباناً باحثين يهتمون به ولكن عددهم قليل. وهؤلاء لا يمتلكون للأسف ما يمكنهم من الانطلاق في العمل. فالمكتبات في بلادنا في حال سيئة، وينبغي أن يتوفر الحد الأدنى الضروري للقيام بمثل هذا العمل. لا يمكننا الاكتفاء بلغة احتجاجية قائمة على النقد



الشكلاني، بل ينبغي توفير الأدوات والوسائل اللازمة للعمل.

- ضد الإرهاب

• بما أنك تركز على البعد الرمزي، وبدون الذهاب إلى الحدّ الذي ذهب إليه المفكر الفرنسي جان بودريار، فإنني أسألك عن رأيك في الجانب المتعلق، ضمن البعد الرمزي، بمسألة «الظهورية» الكيانية، في معنى أن هناك منظومات تستولي وتستأثر بالمشهدية وتطمس ما عداها، سواء كان الأمر يتعلق بكيانات عريضة أم بأفراد. وأنت نفسك أشرت في البداية إلى ظاهرة الأفراد المهمشين في الغرب والذين يلجؤون إلى أعمال عنيفة وقاتلة.

- أنا جذرياً ضد كل لجوء إلى العمل الإرهابي، ولدي تعليلاتي بهذا الصدد، فالعمل الإرهابي يتسبب بأضرار لا يمكن التعويض عنها. إهلاك حياة أناس أبرياء أمر لا يمكن التعويض عنه، والأدهى من ذلك هو أنك حين تقتل أشخاصاً أبرياء وتعلل هذا العمل أو ترده إلى قضية مزعومة، فإن هذه لن تتحقق أبداً. وأن تأتي بعد ذلك مجموعات من أصحاب السوء ومن العصابات المافياوية التي تستخدم هذا العمل من أجل الاستئثار بالسلطة وانتهاج السياسات التي نعرفها، فهذا شيء غير معقول. هناك إذاً رادع أخلاقي حاسم للقول: لا وألف لا. ليس هذا نهجاً سليماً.

هناك، من جهة ثانية، التاريخ الذي يشهد ويقول: تستطيعون قتل البشرية بأسرها، لكنكم لن تغيّروا جوهريا شهوات وغرائز البشر نحو الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها، من أجل صالح الشرط الإنساني، بل من أجل مكاسب تتعلق باشتهاء السلطة. هناك بالطبع حالات استثنائية، لكنها للأسف تظل حالات استثنائية. من غير المعقول أن يقبل المرء العمل الإرهابي. ولذا شددت منذ البداية على التمييز بينه وبين النضال السياسي بكافة الوسائل ربما في ذلك الإصرار المتحمس على معارضة السلطة في كافة أشكالها حتى لو كانت ديموقراطية وتضمن عدداً من الحريات.

● هل لديك شئ خاص تود أن تنقله إلى القارئ العربي؟

- كنت أرغب دائماً في أن تقوم الصحف المهمة، وجريدة «الحياة» جريدة مهمة، إلى جانب صحف عربية أخرى، بتكريس صفحات للشؤون الثقافية. وأشكر الله أنها تفعل، وهذا شئ إيجابي يستحق التقدير والثناء، ولكنني أتمنّى أن تذهب هذه الصحف أكثر في عملية تجذير المعركة، وهي معركة لا ينفصل فيها الجانب الفكري عن الجانب الثقافي والجانب السياسي.

ماذا حصل في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ كان هناك جون لوك وهيوم، وجان بودان قبلهما، وراحوا يفكرون بمسألة الدولة «اللفياتان» وقد وضع هؤلاء، هم وغيرهم، الأسس الفكرية والمؤسساتية التي تسمح بالتقدم وبإيجاد مرجعيات الدولة الحديثة لم تبدأ إلا في القرن الثامن عشر.

وقد بدأت وسط التوحش، روبسبيير كان متوحشاً. ولكن إلى جانب هذا التوحش كانت هناك نصوص يقرأها الناس. هناك «العقد الاجتماعي»(لجان جاك روسو) و «روح الشرائع» (لمونتسكيو) وكان الناس يقرؤون هذه النصوص. لذا ينبغي أن نبدأ من هناك، وأن نشجع على سلوك هذا المسلك.ينبغي تشجيع الشبان على التحدث والنشر في جريدة «الحياة» كي يقولوا ما لديهم والأشياء الصعبة التي يقاسونها. السياسة الأيديولوجية تضخماً مرضياً.

وأريد أن أضيف شيئاً عن الأدب، فأنا أؤمن بقوة الأب. لا أقول إن على المثقفين أن يقوموا وحدهم بالعمل، فالفنانون والكتّاب والعاملون في السينما يستطيعون هم أيضاً أن يساهموا أكثر في العمل. وأنا أدعو إلى العمل في المنحى هذا.



محمد أركون والتنوير، والحداثة (*)

ينتقد المثقف الجزائري محمد أركون عادة من قبل المحافظين والأصوليين بأنه يذهب بعيداً «أو أكثر مما يجب» في تحليل الظاهرة الإسلامية السياسية، في تعريتها من الداخل وتفكيك المواقع التقليدية. وهذا شيء مفهوم ومتوقع. ولكن منذ بضع سنوات، وبالتحديد منذ مقابلته الشهيرة في جريدة «لوموند» عن قضية سلمان رشدي« راحت تظهر انتقادات جديدة من الطرف الآخر: أي من الطرف الحديث والعلماني. وخاف البعض: هل غيّر محمد أركون مواقعه فجأة؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكي تحتمه ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي استراتيجي؟ وشعر بعضهم بالارتباك والحزن العميق. وأقولها صراحة بأني كنت ممن ارتبكوا اللحظة. ولكن بما أني أعرفه عن كثب وأتابع فكره ترجمةً وتعليقاً وتقديماً منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، فإني كنت مطمئناً وواثقاً من الخط العريض. كنت أعرف أن صاحب «نقد العقل الإسلامي» لا يغير مواقعه بسهولة، وأنه لا يخطئ في تحديد المهمة الأساسية.

في الحوار الآتي إيضاح لما أشكل من أفكار أركون فيما يخص الراهن الثقافي والفكري.

• كيف تطرح مسألة الحداثة/ وما بعد الحداثة من منظورك الخاص؟ أقصد

(*) د. هاشم صالح.



كيف تطرح بالنسبة للمثقفين العرب وليس بالنسبة للمثقفين الأوروبيين؟

- توجد سوء تفاهمات كثيرة بين المثقفين العرب أو المسلمين حول هذه النقطة. أقصد يوجد غموض وتبلبل وعدم قدرة على طرح المسألة بشكل صحيح. رد فعلك سليم فيما يتعلق بالتركيز على أهمية العقل الكلاسيكي أو الحداثة الكلاسيكية.أقصد العقل الذي بلوره ديكارت وسبينوزا وكانط وعقل التنوير بشكل عام. لماذا؟ لأن العقل الكلاسيكي حقق إنجازات مهمة جداً ولا ينبغي أن نستهين بها بأي حال من الأحوال. وهي تشكل ما يدعي بالحداثة (أو بالحداثة الكلاسيكية لأن بعضهم أصبح يتحدث الآن عما بعد الحداثة). هناك مسلمات للعقل الكلاسيكي.تقول هذه المسلمات بأنه يمكن للعقل أن يتوصل إلى الحقيقة إذا ما مارس عمله طبقاً لقواعد دقيقة وصارمة يحددها هو بنفسه. سبينوزا ألف كتابه الشهير «الأخلاق» عن طريق إعطاء الثقة الكاملة لمبادئ هذا العقل الكلاسيكي الذي يطبق بشكل صحيح أساليب البرهنة عن طريق الارتكاز على المبدأ القائل بعدم جواز التناقض في المنطق (مبدأ أرسطو). كان سبينوزا يقول بأن العقل إذا ما اتبع كل هذه المجريات فإنه يصل حتماً إلى براهين مقنعة ويقينية. هذا هو جوهر العقل الكلاسيكي قبل أن ننقد منطق أرسطو والمسلمات السابقة على يد العلم الحديث. ونحن الآن ننتقل إلى مرحلة جديدة تتجاوز مرحلة العقل الكلاسيكي، وبعضهم يدعوها بما بعد الحداثة. وهذا ما يدعوه عالم الابستمولوجيا البلجيكي إيليا بريغوجين: «نهاية اليقينيات» (انظر كتابه الصادر مؤخراً بهذا الاسم). المقصود نهايات يقينيات العلم الكلاسيكي الموروث عن نيوتن. ومن المعلوم أن فلاسفة عصر التنوير ما كانوا يحلفون إلا بنيوتن (انظر عبادة فولتير له، وانظر أيضا كانط والعبارة الشهيرة: لولا نيوتن لما كان كانط). وإذن فنحن ننتقل الآن إلى ميكانيكا أخرى أو إلى تصور جديد للعالم. فالعلم يقفز قفزة جديدة الآن ويغيّر من رؤيتنا للكون. بمعنى آخر فإن نظرية نيوتن لم تعد صالحة... وبالتالي فالفلسفة التي بنيت عليها أصبحت عرضة للنقد.



• ولكن عندما تتحدث عن هذه التطورات فإنك تفكر بأوروبا والغرب. كيف يمكن طرح المشكلة من وجهة نظرنا نحن؟ ثم هل تعتقد بوجود تفاوت تاريخي بين العرب والغرب؟

- بالطبع هناك تفاوت تاريخي. وتبلغ مسافته الزمنية أربعة قرون. ولا يمكن أن نفهم العلاقة بين العرب والغرب إذا لم نأخذ مسألة التفاوت التاريخي على كافة الأصعدة بعين الاعتبار أقصد الأصعدة المادية والفكرية في آن معاً. يكفي أن تركب الطائرة لمدة ساعتين وتراقب الوضع في كلتا الجهتين لكي يتبدى لك البون الشاسع واضحا جليا. هذه مسألة لا ينبغي حتى أن نضيع الوقت في مناقشتها. ينبغي أن نعلم أن العقل في أوروبا الغربية قد أخذ يقلع حضارياً بدءاً من القرن السادس عشر أو السابع عشر. بدءاً من تلك اللحظة راح ينطلق على أسس جديدة غير التي كان يعرفها سابقاً. مرة أخرى أعود إلى سبينوزا وديكارت. ماذا فعلا في القرن السابع عشر؟ لقد حررا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي المسيحي. بدءاً من تلك اللحظة أخذت أوروبا تتفوق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع عنه.بدءاً من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجياً. وما فعلاه لا يقدر بثمن. لقد أعطيا الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية بعد أن انتزعاها انتزاعاً من براثن العقل اللاهوتي القروسطي. هو حجم الثورة الانقلابية التي يشكلها في تاريخ الفكر؟ بالطبع ليسا هما وحدهما اللذان فعلا ذلك، وإنما كل الجيل الذي تراهما أيضاً: أي جيل فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وكانط والإنكليز من قبل... ماذا نقصد بالاستقلالية الذاتية هنا؟ نقصد بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة. أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة. وهذا شئ لم تكن لتتجرأ عليه إطلاقاً في العصور السابقة.ما كان الإنسان يجرؤ أبداً على أن يصبح هو معياريته الخاصة ويستقل عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكمت به طوال قرون وقرون. وبالتالي فإن مكانة العقل

اختلفت كلياً عما كانت عليه في العصور الوسطى. أصبحنا الآن أمام عقل جديد، أقصد أمام عقلانية جديدة هي التي آمنت للغرب تفوقه على جميع شعوب الأرض. هذا شئ ينبغي أن يقال وأن يوضح لكي نفهم سر تفوق الغرب. وهكذا انتقلنا – أو قل انتقلت أوربا – من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي، إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي. وكذلك الأمر فإن أوربا تنتقل الآن من مرحلة العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينيات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مسارة أو تعديله إذا لزم الأمر. وهو ما يدعوه بعضهم الآن بعقل ما بعد الحداثة: أي عقل أكثر تواضعاً، ولكن أكثر دقة وحركية في أن معاً (عقل ما بعد انهيار الأيديولوجيات الكبرى واليقينيات الراسخة). ولكن هذا العقل الجديد لا يتراجع عن بلورة المعرفة أو الإيمان بإمكانية التقدم وإلا فإنه يسقط في هاوية العدمية والضياع. وبعض فلاسفة أوروبا المعاصرين سقطوا في ذلك. الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. أنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً. أما سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يمكن أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أو نهائية.

● ولكن أين نحن – العرب والمسلمين- من كل ذلك؟

- نحن مضطرون للقيام بحركتين اثنتين لا حركة واحدة لكي نستطيع مواكبة المسيرة أو الأمل باللحاق بها يوماً ما. نحن أولاً مضطرون لاستدراك ما فات. وهذه عملية ضخمة ومهولة تستغرق وقتاً وجهوداً كبيرة. فالعقل الكلاسيكي قام بعمل ضخم في وقته. فقد تجرأ على مقارعة العقل الديني المسيحي وفتح معركة الحقيقة أو الصراحة معه. وهذه خطوة لابد منها من أجل التحرير. هذا ما لم يحصل عندنا حتى الآن: أي في السياق الإسلامي عربياً كان أم غير عربي وحتى في تركيا العلمانية لم يحصل. تركيا الكمالية قفزت على المشكلة بدلاً من أن تواجهها

وجها لوجه كما حصل في أوروبا.ولذا فلا يمكن القول بأن مصطفى كمال أتاتورك قد قلد الغرب. فلو قلده حقيقة لما حل المشكلة عن طريق القفز فوقها. ولهذا السبب يعود التيار الأصولي بقوة الآن إلى تركيا. انظر إلى فرنسا أو ألمانيا أو هولندا... هل يستطيع أن يعود التيار الأصولي إليها بقوة؟ بالطبع لا. لأن أوروبا أتيح لها الوقت الكافي لكي تواجه أخطر مشكلة في التاريخ بنوع من التدرج وهضم المراحل الواحدة بعد الأخرى، وعدم الانتقال إلى المرحلة الجديدة قبل استيعاب المرحلة السابقة. وهكذا يحصل التقدم الراسخ الذي لا يمكن التراجع عنه أو الانتكاس ضده لاحقاً. أما أتاتورك فكان مستعجلاً من أجل التغيير والتطور وإخراج تركيا من التخلف والقرون الوسطى. وربما لم تتح له الفرصة الكافية لإجراء التغيير فأراد حرق المراحل والقفز على المشاكل بدلاً من مواجهتها عيناً بعين، وشبراً شبراً.ولكن هذا لا يعني أن مقاصده لم تكن طيبة. فقد كان يريد فعلاً تطوير بلاده وتقدمها.

• كيف تفهم أن بعضهم يتهمك بأنك ضد التنوير خصوصاً بعد تدخلك في قصة رشدي والمقابلة التي أدليت بها لجريدة «لوموند» الفرنسية؟

– هذه كلها مماحكات جدالية سريعة. المقابلة التي تشير إليها أثارت ردود فعل عنيفة لدى بعض المثقفين الفرنسيين والعرب لأنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار السياق العام للمشكلة. من السهل أن تقول: أنا مع فولتير، أنا مع التنوير، أنا ضد الظلامية والتزمت والتطرف، الخ... ولكن ينبغي أن نوضع الأمور ضمن سياقها الطبيعي: أي سياقها العربي والإسلامي والدولي. العرب والمسلمون بشكل عام يعيشون مرحلة تاريخيه صعبة جداً. ويشعرون بالإهانة والذل نتيجة عوامل عديدة، داخلية وخارجية كما يشعرون بأن ركب التقديم والحضارة قد سبقتهم كثيراً وأنهم عاجزون عن اللحاق به، أو قل كلما لحقوا به درجة سبقهم درجات. وهذا ما يؤدي بهم إلى اليأس والإحباط ناهيك عن مشاكل الفقر المدقع الذي



يشمل القطاعات الأوسع من السكان. ضمن هذه الظروف تصبح حرية الفكر ترفاً ما بعده ترف. وبالتالي فالتراث يشكل بالنسبة لهذه الملايين الجائعة آفقا للخلاص. وهم يتعقون به كخشبة أمل وحيدة. ولا يحق لك كمفكر أو ككاتب أن تستهين بهم أو أن تحتقر معتقداتهم. هذا كل ما أردت قوله آنذاك. ولكني أضفت أيضاً بأنه ينبغي أن يتعرض التراث العربي – الإسلامي للدراسة النقدية – التاريخية ذاتها التي تعرض لها التراث المسيحي في أوروبا منذ القرن السابع عشر. ولكن أحداً لم ينتبه لكلامي هذا، وإنما أخذوا نصف التصريحات وأهملوا نصفها الآخر.بل وتوهموا أني ضد حقوق الإنسان! لكأن التشدق بحقوق الإنسان أن المتاجرة بها يعني الدفاع عنها! قليلاً من الحياء إذن... لقد سبب لي ذلك الموقف إزعاجات كثيرة لدى الجهات الأوروبية والغربية بشكل عام. وما كان من السهل توضيح الأمور بهدوء لأن وسائل الإعلام الغربية كانت مهيجة ضد الإسلام والمسلمين. والآن بعد أن هدأت الضجة يمكن أن نقول ما يلي: نحن في الجهة العربية والإسلامية بحاجة إلى أن نؤكد على شيئين اثنين لا شيء واحد أولاً: ينبغي أن ندافع عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير، خصوصاً في هذه الظروف بالذات حيث نشهد ردة هائلة إلى الوراء. ينبغي أن نعترف بأن عصر التنوير قد حرر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي القديم. كان عقل القرن الثامن عشر متوازناً يستخدم المنهجية التاريخية من أجل نقد النصوص أو غربلتها وثانياً: ينبغي أن نقوم بعودة نقدية على عقل التنوير هذا ومكتسباته لكي نميز بين سلبياته وإيجابياته. وبالتالي فيمكننا أن نستخلص الدروس مسبقاً ولا نحتفظ إلا بالإيجابيات. ينبغي أن نعلم بأن عقل التنوير على الرغم من عظمته يظل محدوداً. أنه ليس مطلقاً كما توهمنا في فترة من الفترات. من هنا تنتج محاولات نقد الحداثة كما هي سارية حالياً في البيئات الفلسفية الطليعية الأوروبية والأميريكية. يخيل إلى أن بعض المثقفين العرب يريدون نقد التراث أو حتى إزالته كلياً دون أن يطرحوا مسألة الرهانات الكبرى المترتبة على مثل هذا العمل. أنا أعتقد أننا نخسر كثيراً إذا

لم نرفق عملية النقد هذه بجرد فلسفي وجرد لاهوتي أيضاً. بمعنى ينبغي تقديم بديل ذي مصداقية وإلا فإن الناس لن يتخلوا عن الماضي بمثل هذه السهولة. ولكن بما أن الإيديولوجيا التراثية تضغط كثيراً علينا الآن من الناحية السياسية فإن بعض المثقفين نفد صبرهم ويريدون التخلص منها كلياً وبأقصى سرعة. ولكن هذا مستحيل. ذلك أنك لن تستطيع التخلص من ماضوية التراث أو من رواسبه التي تشد إلى الأسفل أو إلى الوراء إلا إذا دخلت في معركة داخلية معه. لا يكفي أن تقول: أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتبخر ذلك التراث! هذا وهم وسراب. يضاف إلى ذلك أن هناك عدة وظائف للتراث وليست كلها سلبية. فهو يقدم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شيء. وبما أنك لا تستطيع أن تنقذهم مادياً فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بتراثهم لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم. هذا شيء لا إنساني. الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل. الأمل هو بعد نفسي أساسي من أبعاد الوجود البشري، يضاف إلى ذلك أن التراث هو الحضن الدافئ والذاكرة الجماعية العميقة ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يقدم له.

• ولكن فلاسفة عصر التنوير عاشوا في فرنسا القرن الثامن عشر حيث كان الناس بؤساء وفقراء تماماً كما هو الحال عندنا الآن. ومع ذلك فإن هذا لم يمنعهم من نقد التراث والقيام بالتنوير...

- بالطبع، بالطبع. لماذا؟ لأنهم بالضبط قدموا للناس أملاً بديلاً جديداً أكثر مصداقية من الأمل الذي كان يمثله التراث المسيحي ذاته! هذا الأمل الجديد أو الوليد يتمثل في قول ما يلي: أن العقل قادر بنفسه، وبإمكانياته الخاصة، على تحقيق التقدم للبشرية. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار هنا مفهوم التقدم والدور الكبير الذي لعبه من أجل الإقلاع الحضاري والمادي والفكري في أوروبا. لولا جاذبية هذا

المفهوم لما جيشت الطاقات وحصل ما حصل. والواقع أن العقل لم يكذب وعوده في تبيان مقدرته على حل مشاكل الناس وبناء حضارة رائعة على هذه الأرض. ولو أنه أخلف بوعده لانصرف الناس عنه. وبالتالي فإن البديل الذي قدمته العقلانية الكلاسيكية – عقلانية عصر التنوير – كان ذا مصداقية حقيقية ولم يخيب أمل الناس به. ولهذا السبب انتصر فلاسفة التنوير على رجال الدين المسيحيين وسحبوا البساط من تحت أرجلهم. ولايزال العلم مستمراً في تقديم المخترعات والمكتشفات حتى يومنا هذا بعد تلك الانطلاق الرائعة.

• بعد أن جرب الغرب عقل التنوير لمدة مئتي سنة أو أكثر، كيف يمكن تجاوزه دون التنكر لمكتسباته؟ وما هو معنى نقد الحداثة بالنسبة لك وتجاوزها إلى ما بعد الحداثة؟

– ينبغي أن نقول: أن العقل على الرغم من كل إنجازاته السابقة لم ينه بعد عمله تجاه الدين، ولا تجه مساره الخاص بالذات. بمعنى أن عليه من جديد أن يعيد تقويم مسألة الدين (أو مسألة الروحانيات إذا شئنا) ومسألة الإنجازات التي حققها. بعد أن وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة سوف أقول ما يلي: من مكتسبات الحداثة التي لا ريب فيها أن العقل مستقل ذاتيا ولا ينبغي أن يخضع لأي شئ آخر يتجاوزه. وقد انتزع استقلاليته هذه بعد صراع هائل وألم مرير. وعندما أقول بأنه مستقل فإني أقصد بأنه وحيد في الساحة، ولا يمكنه بعد الآن أن يتوقع الغوث أو المساعدة من الخارج. فقد قطع حبل السرة مع القوى الفوقية. هذه مسالة محسومة بالنسبة لنا الآن، أقصد بالنسبة لفكر الحداثة. وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية هذه الوحدة. وهي مسؤولية ثقيلة ولا يستهان بها. في السابق كان بإمكانه أن يلقى المسؤولية على القوى الغيبية أو الخارجية عليه إذ ما حصل خطأ أو كارثة أو مصيبة. وأما اليوم فإنه وحده المسؤول. صحيح أنه حر لأول مرة، ولكنه مسؤول. وقد دفع مقابل هذه الحرية ثمنا باهظاً. فهو مضطر لأن يكون حذراً أو يقظاً باستمرار لكيلا ينحرف عن مساره الصحيح وينتج اللاعقل أو اللاعقلانية.

أنه مضطر لذلك لئلا ينحرف ويتحول إلى نظام وضعي جاف أو قمعي توتاليتاري. وهكذا ينقلب العقل إلى نقيضه ويصبح أداة قمع وإرهاب بدلاً من أن يكون أداة تحرير. وهذا ما حصل في التاريخ. فقد انحرف العقل الأوروبي في بعض المرات وأدى إلى الكوارث العالمية. هتلر هو أحد منتجات الانحراف الذي لحق بعقل التنوير. هتلر لم يولد في أفغانستان أو الباكستان. هتلر ولد في أكثر البلدان الأوربية حضارة ورقياً: ألمانيا القرن العشرين. ولكن كارثة هتلر لا تدعوني للتخلي عن عقل التنوير أو التفكير بالعودة إلى الوراء أو رمي نفسي في أحضان الصوفية والانسحاب من العالم. لا. إنها تدعوني فقط لمراجعة تجربة العقلانية الأوربية لمعرفة متى حصل هذا الانحراف، ولماذا؟ وقل الأمر ذاته عن فضيحة «البقرة المجنونة» التي حصلت مؤخراً. فهي أيضا دليل على انحراف العقل عن مساره الصحيح. لقد تحول العقل التنويري والإنساني الحر إلى عقل أدواتي، انتهازي، رأسمالي، بارد. إنه «عقل» يهدف إلى الربح والفائدة بأي شكل وبأقصى سرعة ممكنة. ويضرب عرض الحائط بصحة الناس أو بالمصلحة العامة، وهو ذات العقل الذي أدى إلى تلوث البيئة والهواء والطبيعة. هذا الانحراف الخطير الذي لحق بالعقل الغربي هو الذي يتعرض للنقد الشديد على يد مدرسة فرانكفورت وميشال فوكو ويورغين هابرماز وآلان تورين وغيرهم كثيرون. ونقد العقل لا يعني التخلي عن العقل وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية. وهكذا كان في بدايات التنوير. بالطبع فهناك بعض العدميين في الساحة الأوروبية الذين يريدون تدمير العقل كرد فعل على كل ما حصل. ولكن ليس هذا موقفنا.

وما فيما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين فإني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية، الخ.. تغنينا كثيراً من الناحية الروحية والثقافية، إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية. ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بال،

عفا عليه الزمن. لا هذا لا يجوز. لأننا عندئذ نبتر أنفسنا ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية. ولذلك فإني ألح كما تعلم على البعد الروحي في الإسلام، وكذلك على البعد الثقافي والفلسفي. وهو ما تتجاهله عادة الحركات المتطرفة التي لا تفكر إلا بالقوة والخصومة والبعد الأيديولوجي العنيف للدين.لقد شوه الدين باسم الدين كما دمر العقل باسم العقل... ولكن ينبغي أن نعيد الأمور إلى نصابها ونطهر الدين والعقل مما لحق بهما من انحراق أو استخدام مشوه وخاطئ. ربما كان رد الفعل العنيف تجاه الدين مفهوما في القرن التاسع عشر أو قبله بسبب هيمنة الشحنة القمعية السوداء للاهوت القرون الوسطى ولكنه الآن لم يعد مفهوماً، على الأقل بلنسبة لأوروبا، لأنها تخلصت كليا من هذه الشحنة السوداء المرعبة. وبالتالي فيمكن إقامة علاقة جديدة مع الدين، علاقة حرة كليا وخالية من الإكراهات والقيود. فالتجربة البشرية للآلهي هي في الواقع تجربة المطلق الذي يرتفع بالإنسان نحو لأعلى. وهي تحمل الإنسان على الشعور بالتعالى الذي يحمله في داخله. وهذه عوامل أو بذور إيجابية في الدين ولا ينبغي التخلي عنها على الطريقة الوضعية الاختزالية السائدة في بعض الأوساط الغربية.

● سؤال أخير: كيف نقيم علاقة صحيحة مع الغرب وحضارته، مع الحداثة وما بعد الحداثة؟

- ينبغي أن نقول شيئين: الأول: أن العقل الإسلامي لم يساهم في بلورة الحداثة حتى بداية القرن التاسع عشر. وبالتالى فقد ولدت وتشكلت كليا خارجه.

الثاني: هذا الوضع يحتم علينا ضرورة العودة إلى الوراء والتعرف على حداثة العصر الكلاسيكي، أي الحداثة الممتدة منذ القرن السابع عشر – وحتى عام ١٩٥٠ تقريباً. كل الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت خلال هذه القرون الثلاثة في أوروبا ظلت مجهولة بالنسبة لنا حتى مطلع القرن التاسع عشر. ولا تزال معرفتنا بها ناقصة، ومبعثرة، وأحياناً مشوهة. وبالتالي فينبغي تشكيل معرفة تاريخية

كاملة بها في اللغات الإسلامية الأساسية: كالعربية، والتركية، والإيرانية، الخ... بمعنى آخر فإن المرور بمرحلة الحداثة الكلاسيكية يمثل ضرورة تاريخية. وربما كنا مضطرين لتأسيس مركز بحث علمي ضخم يشبه «بيت الحكمة» الذي أسسه المأمون في القرن الثالث الهجري لنقل الفكر اليوناني. نحن بحاجة إلى الشيء ذاته من أجل نقل الفكر الأوربي. لابد للعرب من المرور بهذه المرحلة من أجل ممارسة العقل المستقل لأول مرة في تاريخهم (أقصد العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني). ينبغي أن يذوقوا طعم الحرية ومعنى الخروج من القفص: أو من السجن الذاتي للذات (الخروج من الشرنقة)... ومن يقول غير ذلك يكون مخطئاً. ينبغي أن ينتهي العصر الأيديولوجي العربي يوماً ما، لكي يحل محله العصر المعرفي العميق (أي الهادف إلى البحث عن الحقيقة قبل أي اعتبار آخر). لقد مللنا من الضجيج أو العجيج الأيديولوجي... بعد أن نعترف بالضرورة التاريخية للمرور بمرحلة التنوير العربي – الإسلامي يمكننا أن ننتقل إلى المرحلة التالية: مرحلة ما بعد الحداثة الكلاسيكية، أقصد يمكننا عندئذ أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل خلال القرون الثلاثة الماضية من مسار الحداثة يمكننا أن نغربل هذا المسار نقدياً. وهذا ما يفعله كبار فلاسفة أوروبا وأميركا منذ أكثر من ثلاثين عاماً، لا أستطيع أن أتعرض هنا لكل محاور نقد الحداثة، ولكني سوف أقول ما يلي: ينبغي أن نستخلص الدروس والعبر مما حصل في النصف الثاني من القرن العشرين بشكل خاص. ماذا حصل بالضبط؟

حصل أولا انهيار التجربة الاستعمارية. وقد تزامن انهيارها مع انهيار الثقة التي علقت على العقل من أجل توليد التقدم البشري بشكل نهائي. هذا الأمل انطفأ بعد كل ما حصل من كوارث. لقد انهار التصور القائل بوجود نزعة إنسانية كونية منتجة عن طريق هذا العقل. وكان ذلك هو الحلم الكبير لعصر التنوير بالطبع ولكنه لم يتحقق. لماذا؟ بسبب أنانية البشر ولأنه ثبت عن طريق التجربة العملية أن هذا العقل محدود على الرغم من عظمته وليس كونياً. والدليل على محدوديته هو



أنه استبعد من ساحته مختلف الشعوب والثقافات الأخرى غير الأوربية. فلو كـان كونياً، كما زعم أصحابه، لما استبعد الثقافـات الأخـرى وحـاول تهميشـها. كـان دافعا عن الإنسان في كل مكان وبنفس الدرجة.

٨- ولكن تودوروف يقول بأن روسو ومونتسيكو كانا هما الوحيـدان مـن بـين فلاسفة التنوير اللـذان يفكـران بـالجنس البشـري ككـل، ولـيس فقـط بمصـلحة الشعوب الأوروبية.

أركون: لا، لا. هذا ليس صحيحاً. روسو كان يكتب ويفكر ضمن إطار مجتمع أوروبي محدد تماماً. ربما كان يتحدث عن إنسانية الإنسان بشكل عام ولكن عـلى الطريقة الرومانطيقية التي لا تغير في الأمور شيئاً. والدليل على ذلك هو أنـه مـا أن احتك الأوروبيون بالمسلمين والعـرب والأفارقـة والهنـود...الـخ، حتـى طبقـوا عليهم فورا ذلك التصور المراتبـي الهرمـي للانسـان والعـالم والثقافـات البشـرية (بمعنى أن هناك ثقافات دنيا وأجناس عليا...)، ولم يطبقوا مبـادئ العقـل الكـوني الموجودة نظرياً لدى فلاسفة التنوير. ولكنك تعلم أن هناك التنظير وهناك التطبيق وشتان ما بينهما... بل وحتى داخل المجتمعات الأوروبية لم تطبق المسـاواة عـلى الجميع. ماذا حصل لطبقة العمال في القرن التاسع عشر، وكيف كانوا يعاملون من قبل أرباب العمل؟ كم ساعة عمل مرهقة كانوا يشتغلون في اليوم قبـل أن تؤسـس النقابات وتدافع عن حقوقهم وتنزعها شيئاً فشيئاً من براثن أربـاب العمـل، كـانوا يعاملون معاملة العبيد. وحتى المرأة أهملوها. هل تعلم متـى منحـت المـرأة حـق التصويت في فرنسا؟ على يد ديغول بعد الحرب العالمية الثانية...

وأما فيما يخص بلدان الجنوب أو العالم الثالث فحدث ولا حرج. ينبغـي عـلى الغرب أن يغير علاقاته جذريا معها إذا ما أراد لها التنمية المعقولة فلا تهاجر كلهـا إليه! فالغرب هو الذي يسيطر على مقدرات العالم: اقتصادياً وتكنولوجياً ومصـرفياً وسياسياً. إنه يسيطر عليها الآن أكثر مـن أي وقـت مضـى. ولا يمكـن أن يسـتمر



الحال الراهن على ما هو عليه إلى الأبد: ثمانمئة مليون من الشعوب المترفة في أوروبا وأميركا وبقية سكان الكرة الأرضية تزحف نحو المجاعات أو تتخبط في مهاوي البؤس.

هذا احتلال توازن فظيع في بنية العالم. واختلاف التوازن يؤدي عادة إلى الانفجارات والكوارث، وبالتالي فإذا ما أراد العالم المتقدم أن يكون وفياً لمبادئ عصر التنوير الأول، فإن عليه أن يطبقها عملياً وليس الاكتفاء بالنص عليها نظرياً. عندئذ يمكننا أن نتوصل إلى فلسفة إنسانية حقيقية محسوسة قابلة للتعميم على شعوب الأرض كافة، وليس فقط إنسانية تجريدية أو نظرية. بالطبع فإن كلامي هذا لا يعني إلقاء كل المسؤولية على الخارج كما يفعل الأيديولوجيون العرب أو الأصوليون الحاليون فهذا ليس موقفي كما تعلم. ذلك إني أركز على أهمية «النقد الداخلي» وأعتبره نقطة الانطلاق الأساسية. فالواقع أن جرثومة المرض موجودة فينا، في الداخل، وكل من يقول غير ذلك لا يعتد بكلامه. وإذن فشعارنا: الداخل أولاً... ولكن ذلك يمنعنا من رؤية التوازنات الدولية وتأثيراتها، سلبية كانت أم إيجابية، فالتحليل لكي يكون متكاملاً ينبغي أن يشمل كل العوامل المؤثرة من داخلية وخارجية.



محمد أركون يتحدث عن «جاك بيرك»(*)

■ ■ سقط جاك بيرك كما يسقط الفارس النبيل في الميدان، فقد مات وهو ممسكا بقلمه ليخط بيده اللمسات الأخيرة لكتابه الجديد: «حول السيرة الذاتية- قراءة في الحديث النبوي الشريف».

وبرحيل هذا الرجل الكبير يفقد العرب واحدا من أخلص أصدقائهم في أوربا والغرب، فقد كان عاشقا للحضارة الإسلامية، مفتونا باللغة العربية التي كان يتغني بألفاظها، ويحفظ عن ظهر قلب أشعارها..

■ ■ ماذا يقول المفكر الإسلامي محمد أركون عن جاك بيرك، وما هي أسباب الخلاف الفكري بينهما، وما هو الدور الرائد الذي قام به في ميدان الدراسات العربية والإسلامية؟

• يصمت محمد أركون لحظة يتذكر فيها بدايات صلته بجاك بيرك ثم يسترسل فيقول:

ترجع علاقتي بالراحل جاك بيرك إلى سنوات الخمسينيات عندما طلبت إليه، وكان أستاذا بالكوليدج دي فرانس، أن أسجل تحت إشرافه موضوع أطروحتي لدكتواره الدولة حول «الممارسة الدينية في القبائل العظمى». كان تلك في عام ١٩٥٨، والحرب الجزائرية مشتعلة، فصعب على أن أذهب إلى منطقة القبائل

(*) د. سعيد اللاوندى.



لعمل دراسة ميدانية من أجل الأطروحة.. وبعد عامين، أقنعني أستاذي بلاشير بأنه من العبث الانتظار لأن الحرب قد تطول، وبالتالي يضيع وقتي، ومن بعده عمري!

فاعتذرت من الأستاذ بيرك الذي عرفت أنه حزن لذلك حزنا شديدا لأنه كان من أشد المهتمين بموضوع القبائل بصفته جزائري المولد أولاً، وبصفته أستاذا في علم السوسيولوجيا بالكوليدج دي فرانس ثانيا.

وأذكر أن اتصالنا بقي وثيقا ببعضنا البعض، وبقينا نتبادل الآراء وتلتقي في الجامعة أو في الندوات وظللت أتابع أعماله العالمية بشغف وأحضر دروسه في الكوليدج دي فرانس في الستينات.

لكن بعد استقلال الجزائر، ظهرت بوادر خلافات بيني وبينه خصوصاً فيما يتعلق بالاتجاهات الثقافية والأيديولوجية بالجزائر ومصر.. تلك الاتجاهات التي كانت شبه متواطئة في عهد الزعيمين عبد الناصر وبومدين. وكان جاك بيرك يوافق على هذا التواطؤ الأيديولوجي ويقبله، أما أنا فقد رفضت رفضاً قاطعاً، لأني كنت ألح على ضرورة اعتماد نقد الأسس الثقافية والفكرية للأيديولوجيا العربية آنذاك.

بعبارة أخرى، كان بيرك يؤيد الجانب السياسي الأيديولوجي في جو يتصف بالنزاعات القائمة بين ما كان يسمى بالعالم الحر والعالم السوفيتي الاشتراكي التقدمي.. بينما كنت أرفض هذا الإطار السياسي لألح على التقيد بالإطار الفكري التقدمي، لما كان يجري في المجتمعات العربية بصفة خاصة لأن القومية العربية والثورة الاشتراكية كان لهما صدى كبيرا في المجتمعات العربية انطلاقا مما كان يقوله، ويخطب به الزعيم جمال عبد الناصر، وكذلك بومدين الذي كان يؤيد فكرة الثورة الجزائرية على أسس الأيديولوجيا الاشتراكية المعروفة والتي تميل إلى الأيديولوجيا السوفيتية في ذلك الوقت.

وهذا الاختلاف في الاتجاه الفكري لم يزل يزداد بيني وبين جاك بيرك، ولكن



يؤد هذا إلى انفصال تام بيننا لأننا كنا نلتقي ونتحدث عن هذه الموضوعات دون أن ننتهي إلى نتيجة فكرية حاسمة.

إسهام جاك بيرك

■ ما هو الدور الأساسي الذي لعبه جاك بيرك في مجال الدراسات العربية والإسلامية..في رأيك؟

- أبرز دور لجاك بيرك تشجيعه للدراسات التي تتعلق بالتاريخ الاجتماعي. فالرجل كان متفتحا تفتحا مذهلا للمناهج الجديدة التي كان يستعملها المؤرخون الفرنسيون الذين ينتمون إلى مدرسة الحوليات. فجاك بيرك كان مدرسا بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية، وهي مدرسة شهيرة ومعروفة بوزنها العلمي الراسخ، وكان يكتب في المجلة الشهيرة التي تحمل اسم «حوليات» لصاحبيها المؤرخ لوسيان فيتو، وزميله مارك بلوك، وهي مجلة عريقة ولاتزال تصدر حتى اليوم وقد أثرت تأثيرا كبيرا في المدارس التاريخية في أمريكا وسائر الجامعات الأوروبية. وبيرك هو أول من ساهم في تشجيع نزعة الدراسات الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية ولفت نظر المجلة إليها.

ترجمة بيرك للقرآن اقتصرت على الجانب الأدبي

■ وماذا عن ترجمته لمعاني القرآن الكريم؟

- ترجمته للقرآن تكشف عن إعجاب بيرك باللغة العربية وحبه الشديد لها، فهو كان عاشقا للشعر العربي وأظن أن الدافع الأهم الذي جعله يهتم بترجمة القرآن هو تذوقه للغة العربية، وللشعرية الاستثنائية التي يتصف بها الخطاب القرآني.

وأعرف جيدا أن بيرك كان يتذوق تذوقا عميقا للغة والأدب الفرنسي. ولذلك يمكن أن نقول أن الدافع الذي قاد بيرك إلى ترجمة القرآن هو دافع أدبي.



وأشهد أن ترجمته قد اتصفت بهذه النوعية الأدبية لأنه أعطاها صبغة أدبية في اختيار الألفاظ وتراكيب الجمل ليعبر عن الشعرية الخاصة بالخطاب القرآني. وهذه الميزة بما أنها طغت على أسلوبه، فهو لم يعتن الاعتناء اللازم -في نظري- بالجانب التاريخي الفيلولوجي للخطاب القرآني. ولم يعتن كذلك بالجانب الديني أو بالنتائج الدينية اللاهوتية التي يتضمنها أسلوبه الأدبي في ترجمته، ولذلك يمكن أن نقول أن هذه الترجمة تفيد القارئ من الجانب الأدبي ولكنها تثير قضايا هامة ومشاكل يصعب حلها فيما يتعلق بالجانب اللاهوتي للخطاب القرآني، وكذلك بالنسبة للجانب التاريخي الفيلولوجي.

صداقته مع العرب

■ هل يمكن أن نقول أن العرب بوفاة جاك بيرك فقدوا راحدا من أصدق أصدقائهم المدافعين عن قضاياهم في أوروبا والغرب؟

-نعم، نستطيع أن نقول ذلك بكل أسى وحزن، لأن بيرك كما وصف نفسه رجل الضفتين أو رجل العدوتين، كما أحب أن أقول أنا دائما. فهو لم ينس في حياته وعبر إنتاجه العلمي أنه عاش بالجزائر تحت رعاية أبيه أوجستان بيرك الذي كان من الرجال الذين اعتنوا بدراسة المجتمع الجزائري وساهموا في إدارة الجزائر في العهد الاستعماري، وقد تأثر بيرك بذلك، وأحس بمسؤولية تاريخية كجزائري وفرنسي معا، وكان يلح على انتمائه للبلدين وللثقافتين وللتاريخين وللفكرين. وقد عبر عن هذا الانتماء في جميع ما كتبه خاصة بعد ما انتقل من مرحلته الأولى كحاكم مدني بالمغرب إلى كرسيه بالكوليدج دي فرانس في عام ١٩٥٦.

وهذا الموقف الفكري الأدبي والعلمي له أهمية كبرى في هذه الأيام التي نعيشها، إذ نرى العدوتين تنفصلان وتعانيان من سوء تفاهم ثقافي وتاريخي وسياسي. وكان جاك بيرك من المفكرين القلائل الذين كانوا يدركون خطر هذه المرحلة التاريخية التي نعيشها في أوروبا من جهة والأمم العربية المنتمية لحوض

المتوسط من جهة أخرى.

وكان يعبر عن جميع هذه القضايا بثقافته التاريخية والأدبية والفكرية الواسعة وكان من أقدر العلماء في التعبير الصحيح عن الشروط التي يجب أن يتقيد بها ذوو الأمر والمفكرون والأدباء لتأييد اتجاه (جاك بيرك) للتقرب بين العدوتين ولرفض الانفصال السياسي والاقتصادي وقبل كل شئ الثقافي والفكري بين العدوتين.

حضارة البحر المتوسط

■ كان بيرك يرى أنه لا صلاح لمنطقة حوض المتوسط إلا بإحياء مشروع حضارة المتوسط التي يرجع بها إلى زمن معاوية.. ما رأيك؟

- هذا المشروع، لم يؤرخ له بعد كما ينبغي للأسف الشديد، وخاصة من الجهة العربية الإسلامية، لأن هناك نظرية تاريخية مشهورة عبر عنها المؤرخ البلجيكي هنري بيرجين في الثلاثينات في كتابه الشهير «محمد وشارلمان» وأيد فيه أن منطقة البحر المتوسط التي كان الرومان قد وحدوها بإداراتهم وفكرهم وقانونهم وفنهم المعماري والمدني.. وقاموا بجعلها دارا للسلام حتى سميت بكلمة «بحرنا».. حيث كانت جميع الشعوب التي كانت تعيش فيها تشعر بأنها تعيش في دار مشتركة لها هذا كله وحسب هذا المؤرخ قد انفصل وانقطع بعد ظهور الإسلام.فهذا الظهور. وكذلك الفتوحات الإسلامية لعدد من البلدان التي تعيش في هذه المنطقة أدت إلى عداوة ونزاعات وحروب بين الإسلام والإمبراطورية البيزنطية من جهة وبين الإسلام والمسيحية اللاتينية من جهة أخرى.

هذه المنافسة وتلك النزاعات لم تزل تزداد وتؤثر على تاريخ الشعوب في هذه المنطقة منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا.. هذا ما حدث مثلا عندما جاءت الإمبراطورية العثمانية التي حاولت أن تحيي وتقوي السلطة الإسلامية أو سلطة الإمبراطورية الإسلامية ضد السلطات المسيحية في البحر المتوسط مثل جمهورية

فينيس وجمهورية جان وسائر البلدان الأوربية التي كانت قد بدأت تتطور نحو السيادة السياسية والاقتصادية في المتوسط وأدى ذلك إلى التاريخ الذي نعرفه ونعاني منه إلى يومنا هذا، أي صفحة الاستعمار وصفحة النضالات للتحرر من الاستعمار وما استتبع ذلك من النتائج السياسية والتباعد الثقافي والفكري بين تلك العدوتين التي لم يزل جاك بيرك يدعو إلى توحيدها واتحادهما.

الأصالة والمعاصرة

■ نظرية الأصالة والمعاصرة.. هي إحدى بنات أفكار جاك بيرك التي يقول أنه استوحاها من أجواء مصر، لكن الآخرين نقلوها عنه وأغمطوا حقها كأول من تحدث عنها.. ما رأيك؟

- كانت لي مناقشات كثيرة مع جاك بيرك حول هذه النقطة، ولقد ذكرت أني كنت أختلف معه في أشياء كثيرة، منها موقفه السياسي من الدولة الثورية الجزائرية بعد الاستقلال ومن الأيديولوجيا الناصرية ومن القومية العربية والثورة الاشتراكية العربية، لأنه كان يدافع عن الأصالة كما كان يفهمها ويستعملها قادة الأيديولوجيات العربية في البلدان العربية في الستينيات والسبعينيات وكانت الفارقة لأن بيرك لم يضع فكرة الأصالة موضع البحث النقدي عن أسسها الأيديولوجية حتى داخل الفكر الإسلامي والفكر العربي... والسبب هو أنه لم يكن مؤرخا للفكر الإسلامي، بل كان يعتني بالجوانب الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية دون أن يشير إلى الأبعاد التاريخية الفكرية للفكر الإسلامي، والأطر الفكرية الخاصة بهذا الفكر والدواعي التاريخية التي أثرت في تطوير الفكر الإسلامي من مرحلته الكلاسيكية حيث سادت التعددية الفكرية والمذهبية ونصيب من الحرية في التفكير والمناظرة بين العلماء.

انتقل الفكر الإسلامي من هذه المرحلة إلى مرحلة تغلب مذهب واحد على سائر المذاهب في كل بلد من البلدان الإسلامية بعد القرن الـ١٣ وأدى هذا إلى

تضييق الفضاء الفكرى في الفكر الإسلامي وخاصة أدى هذا إلى إزالة المدرسة الفلسفية بل المدرسة اللاهوتية أي علم الكلام، كما كان يدافع عنه ويمارسه مفكرو المعتزلة والأشعريون.

هذه الجوانب من تاريخ الفكر الإسلامي لم يعتن بها جاك بيرك حق الاعتناء لأنه ما كان مؤرخا للفكر الإسلامي وكان يلح دائما على تخصصه كمؤرخ اجتماعي للمجتمعات العربية المعاصرة.

وهناك جانب آخر يتعلق ببيرك وهو أنه خصص أطروحة دكتوراه الدولة للبني الاجتماعية الخاصة بالأطلس الأعلى بالمغرب. وهذه الأطروحة مخصصة للمجتمع البربري بالمغرب، وتضمنت دراسة هذا المجتمع. وبعد أطروحته وتعيينه بالكوليدج دي فرانس انتقل إلى هذه الدراسات الاجتماعية المخصصة للمجتمعات العربية ولم يعد يهتم كباحث بالجانب البربري للمجتمع المغربي وهذا يدل على ميله السياسي إلى الجانب العربي بالمغرب وها هو قد عدل موقفه ليكيفه مع الاتجاه الأيديلوجي الرسمي الغالب في البلدان المغربية بعد استقلالها.

■ أذكر أن بيرك قال لي ذات يوم أنه أول من استخدم كلمة أمة جزائرية.. وأنه كان من أنصار الحركة الوطنية في الجزائر.. ما هو تعليقك؟

- هذا صحيح..فبيرك كان رجلا ملتزما.. لكن من حيث تطور مواقفه العلمية. أقول أن هذا التطور كان مرتبطا بتطور الأوضاع السياسية بالمغرب، لأنه لم يواصل اهتمامه العلمي بالدراسة الإنتريولوجية للمجتمع المغربي.. وكان من حقه أن يواصل هذا الاهتمام ويستثمر خبرته الواسعة بالجانب الإنتربولوجي البربري حتى يثريه بدرايته الكبيرة بالجانب الثقافي واللغوي لهذا المجتمع.

***



آخر عمالقة الاستشراق

■ جاك بيرك.. هل هو آخر عمالقة الاستشراق في أوروبا؟

- ينبغي ألا تقول ذلك، لأننا يجب أن نثق في الإنسان.. ولا يمكن أن نقطع بأن الزمن لن يظهر فيه إنسان آخر أو عالم آخر عظيم يبني فوق بناء جاك بيرك، ويذهب إلى نتائج أبعد وأعمق وأكثر إفادة مما وصل إليه جاك بيرك.

هذه الحقيقة هي من طبيعة التطور العلمي ومواصلة الجهاد والاجتهاد من جيل إلى آخر.

لذلك يكفي أن نقول أن جاك بيرك قد بنى بناء صارما وقد وضع أسسا هامة وعلى الأجيال القادمة أن تستثمر ما وضعه وتذهب إلى أبعد مما ذهب إليه.

■ لكن هناك من يرى أنه الوجه الآخر لماسينيون في القوة والتأسيس؟

- بالفعل كانت شخصية جاك بيرك تذكر في بعض جوانبها بشخصية ماسينيون، فقد كانت له علاقات صادقة جداً ومتحمسة للغاية مع العرب والمسلمين. وهذا ما اشتهر به ماسينيون أيضا مع أن ماسينيون كان له اهتمام كبير بالقيم الدينية بل وبالروحانيات وكانت علاقاته بالعرب والمسلمين مبنية أساسا على إعجابه والتزامه بالقيم الإسلامية الدينية. بينما جاك بيرك كانت علاقاته كما ذكرت مبنية على الفنون الجميلة والتمتع والتذوق بالجانب الأدبي والفني في الحياة العربية إذ لم يكن جاك بيرك من المؤمنين على طريق ماسينيون.وكان يقف موقف المتقبل لجميع ما ينجزه الإنسان إما كإنسان متدين يعتني بالقيم الروحية وإما كإنسان مهتم بالجانب الفكري والأدبي والفني..

هذا هو الفرق بين بيرك وماسينيون، لكن لابد أن أشير إلى أنني كنت أتابع ما

كان يكتبه بيرك، وكنا نتبادل الاهتمام بتحريك السواكن في الثقافة الأوروبية والعربية. كما أنني أشترك معه في الانتماء إلى الضفتين أو العدوتين.. اقتناعا منا بأن هاتين العدوتين تؤديان ولا محالة إلى ثقافة جديدة معتمدة على جميع الجوانب الإيجابية للثقافتين اللتين ظهرتا فيهما.



فقدان المثقف أرضه الحضارية

محمد أركون نموذجا ! (*)

■ لعل من أهم أسباب تخلفنا في هذا العصر، نحن العرب والمسلمين، إننا نضيع أوقاتنا الثمينة في التناحر حول البديهيات والمسلمات، ونستطيع بمهارة لا نظير لها أن ننقسم أحزاباً وقبائل حول كل شيء، بينما نغيب جميعاً حيث يجد الجد ويمتنع الهزل واللعب. فالجد شأن الأمم الحية المدركة لسنن التقدم وشروط الحضارة أما نحن فلم ننجح في هذا الامتحان بعد. ومن نماذج هذه الأوضاع الشاذة التي نعاني منها معضلة كبرى تسمم الحياة الثقافية والسياسية في المغرب العربي اسمها التعريب. فبعد مرور عقود ثلاثة على استقلال المغرب الأقصى وتونس وموريتانيا والجزائر ما تزال دول المنطقة عاجزة عن اتخاذ قرار واضح ذي مصداقية في الواقع باعتبار اللغة العربية لغة التعليم والإدارة. ومع أنني لست خبيراً بأوضاع التعريب في دول المشرق والخليج العربيين فإنني أحسب أن لنزاعاتنا حول التعريب صداها ورجعها هناك، فالعرب وإن اختلفت سياساتهم فإن مشكلاتهم بقيت قريبة ومتشابهة.

لو أردنا أن نطرح السؤال بالبساطة التالية: لماذا لا يكون شأن العربية في المغرب العربي كما شأن العبرية في إسرائيل التي يدرس فيها الطب والفيزياء والرياضيات وغيرها من العلوم الصحيحة؟ وإذا كانت إسرائيل متقدمة جداً ومتعصبة قومياً ولا يجوز لنا الاحتذاء بها في أمر خير أو شر، فلماذا لا يتعلم طلابنا

(*) محمد الهاشمى الحامدى، كاتب جزائرى.



العلوم الحديثة بلغتهم العربية كما يفعل الألبان والبولنديون والهنغار والبورميون والصربيون والكوريون؟

هذه البساطة غير مقبولة في المغرب العربي، بل الدول أنها غير مقبولة في العالم العربي، لأن هناك تياراً فكرياً وسياسياً نافذاً يربط حضوره ومستقبله إلى حد كبير بتهميش اللغة العربية وإبعادها عن مفاتيح العلوم وأجهزة الإدارة. وحينما ننسب «النفوذ» إلى هذا التيار فإننا لا نبالغ في شيء، والدليل أنه نجح فعلاً في تنفيذ خططه وإعاقة كل توجه جاد نحو التعريب.

ويجتمع في هذا التيار متكاملان: العقل المنظر المدبر الذي يخطط للمدى البعيد، والقرار السياسي الحازم الذي يسخر أجهزة الدولة بأساليب مختلفة لمصادرة مشروع التعريب.

الباحث الجزائري، أستاذ السوربون المقيم فى باريس الدكتور محمد أركون في مقدمة كتابه. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد« (دار الساقي، لندن ما نصه: «إن الضبط الأيديولوجي الصارم على المجتمع من قبل كل أشكال الأنظمة الحاكمة منذ عام ١٩٦٠، بالإضافة إلى التعريب أو التفريس للحياة القويمة قد أديا إلى تعميم الرقابة الذاتية والإكراهات السيمانتية المعنوية والبلاغية المرتبطة باللغات الإسلامية التي لم تشارك حتى الآن إلا قليلاً في التفكير بمسائل الحداثة الفكرية والعلمنة وحقوق الإنسان ودراسة الظاهرة الدينية، الخ... وقد راح الفكر النقدي يفقد مواقعه كلما راح التعريب يتسع ويكتسح المواقع... فالاحتجاج السياسي للحركات الإسلامية الصاعدة حاليا يستغل إلى أقصى حد كل الدلالات الحافة والمحيطة ذات المضمون التبشيري والبنيوي والتقديسي للغة العربية ومفرداتها وصياغتها التعبيرية. وأما الفكر النقدي فعلى العكس، يصاب بالشلل من جراء هذه القيم المعنوية والدلالية والبلاغية والتقديسية للغة الوحي. ولهذا السبب أقول أنه ينبغي على الباحث والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطيء والصعب على



المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر علمي حديث». (ص١٧).

هذا كلام الخبراء والأكاديميين والمستشارين. أما أفعال الهيئات المسؤولة فمعبرة هي أيضاً. فقد ذكرت وكالات الأنباء أنه بينما كانت الجزائر منشغلة بدفن رئيسها المغدور محمد بوضياف والبحث عن قاتليه، اجتمع المجلس الاستشاري الذي ينوب حالياً عن البرلمان وقرر تجميد قانون تعميم اللغة العربية الذي كان أجيز في آخر دورات المجلس الشعبي الوطني الجزائري قبل انتخابات كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩١، وذلك بدعوى عدم توافر الشروط الضرورية لتطبيقه. والعجيب أن هذا القرار كان هو القرار الأول والوحيد الذي اتخذه المجلس منذ تشكيله. وقد رفع الأمر للرئيس على كافي للتصديق عليه وهو ما لم يتم إلى حد الآن فيما يبدو.

لنعد الآن قليلاً إلى أركون الذي استعانت به المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في صياغة استراتيجيتها الثقافية المستقبلية للعالم العربي. أنه يشعر أن ثمة لبسا في موقفه من التعريب، ولذلك يعلق في الهامش بما يلي:

«الحل كما أراه لا يكمن في التذبذب المستمر بين التعريب من جهة، ثم الفرنسة أو النكلزة (اعتماد الانكليزية) المفرطة والمتطرفة من جهة أخرى. فاللغة القومية (أقصد العربية) ينبغي أن ترفد بشكل متزامن من قبل اللغات الأجنبية. وينبغي أيضاً – وهذا هو المهم – ألا تصبح اللغة القومية أداة لممارسة السلطة».

حسناً هل فهمت المراد؟ ربما أشكلت عليك المصطلحات والعبارات المتخصصة، والسبب أن أركون يكتب أصلاً بالفرنسية، وقد ترجم كتابه المشار إليه تلميذ وفيّ له اسمه هاشم صالح. وهذا المترجم تكهن مسبقاً بما قد يطرأ من صعوبات في فهم نص المؤلف فأضاف من عنده هذه الفقرة التوضيحية الطويلة نسبياً والتي أرجو أن يكون في إثباتها نفع لقارئ هذا المقال.

يقول هاشم صالح:

«لتوضيح موقف محمد أركون أكثر من هذه النقطة ولكيلا يحصل أي التباس أو سوء فهم نقول ما يلي: لقد أثبتت اللغة العربية في العصر الكلاسيكي مقدرتها على استيعاب الثقافات والفلسفات المتنوعة. وصاحب «الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري» (أي أركون وقد وضعه بالفرنسية) أول من يدرك ذلك. فهو يعرف جيداً قيمة المفكرين العرب الكبار وقيمة الثقافة العربية العالية التي أنتجوها، كالجاحظ والتوحيدي وعموماً كل الأنسيين العرب ولكنه يعرف أيضاً أن اللغة العربية قد دخلت مرحلة السكولاستيكية التكرارية بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ونامت طويلاً حتى القرن اتاسع عشر. وبالتالي فقد جمدت أساليبها وصياغاتها وتخلفت عن الركب الذي قطعته الأمم الحديثة ولغاتها الحديثة كثيرا (اللغة الفرنسية أو الإنكليزية). وعليها لكي تعيد سابق مجدها أن تقوم بجهود مضاعفة من أجل تدارك ما فات ومواجهة كل تحديات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة...

ففيما يخص الفكر الديني مثلاً لا يمكننا أن نستخدم اللغة العربية دون أن نصطدم بالكثير من المطبات والألغام. وسوف يساء فهمنا كثيراً في كل خطوة نخطوها، بل وتعبر تحليلاتنا كفرا ما بعده كفر في نظرية أغلبية التقليديين. والسبب هو أن اللغة العربية قد انغلقت على ذاتها في مرحلة الأرثوذكسية طوال فترة طويلة كما قلنا، وبالتالي فكل شئ محرم، ولك شئ مقدس.

هذا في حين أننا نكون نتحدث في مجال الأنثروبولوجيا الدينية عن أشياء دنيوية بحتة... أما اللغة الفرنسية الحديثة فقد نظفت من آثار هذا التقليد والشحنات «الدينية» طيلة ثلاثمئة سنة على يد المفكرين والعلماء المستنيرين. وبالتالي فيمكن استخدامها للتحدث عن مشاكل الدين والمجتمع، والإيمان واللاإيمان، ومشكلة الله، ومشكلة الأرثوذكسية، وتاريخية العقائد والأنظمة الدينية دون أن يتهم المرء

بالكفر أو مهاجمة المقدسات حتى من قبل الكاثوليكيين المؤمنين (أو من قبل البروتستانت). لذا ينبغي علينا، بحسب أركون، توليد مصطلحات وصياغات تعبيرية علمية وعلمانية جديدة في اللغة العربية، قبل أن نتصدى لدراسة الظاهرة الدينية، وإلا فسوف نصطدم دائما بالمشاكل وسوء الفهم والتفاهم. ولا ريب أن علمنة اللغة العربية جارية الآن ومنذ أكثر من قرن في مجالات الشعر والرواية والمسرح والمقالة الأدبية والنقدية الخ... وهذا ما يبشر بالخير وبالمستقبل. ولكن لم يوجد حتى الآن أي خطاب في اللغة العربية يتصدى لدراسة الظاهرة الدينية من منطلق حديث». (ص٢٨- ٢٩).

هذا إذن حديث الأستاذ حول التعريب وذاك شرح تلميذه. وبإمكاننا أن نستخلص بسهولة أن الدكتور محمد أركون إنما يرفع النزاع حول التعريب إلى مستوى العقيدة والسياسة ويجعل الموقف منه مرتبطا ارتباطاً وثيقاً بفرص العرب في النهضة والتقدم.

إذا اعتمدنا اللغة العربية، بحسب أركون، فإن الأصولية ستتقدم، والعلمانية ستتراجع وهنا مجال العقيدة لأن الأصولية في عيون خصومها دين جديد مليء بالتعصب والحقد. وغذا عرّبنا فإن العروبيين سيحكمون وسيهمش العصريون، وهنا مجال السياسة والحكم. كذلك فإن التقليد سيسود الساحة، وسينهزم تيار العلمنة والتحديث، ويفقد العرب بالتالي فرص الدخول إلى الحضارة المعاصرة.

أصبح لدينا إذن شرط جديد – لم يقل به من قبل أحد – لاعتماد العربية في الإدارة ومؤسسات التعليم في دولة عربية، هو علمنة العربية. وهذا مبنى على دعوى «أصولية العربية» وهي أيضاً دعوى جديدة لا أصل لها، لكن المهم أنها تؤجل تعريب العلوم والإدارة إلى أجل بعيد، أو في حقيقة الأمر إلى أجل غير مسمى. وفي الأثناء ليس هناك من سبيل متبق أمام المغاربة كي يعرفوا أنفسهم والعالم إلا من خلال اللغة الفرنسية، بينما تؤدي الإنكليزية هذه الوظيفة في

المشرق.

ولسنا نرى داعياً لمجاراة أركون في التفاصيل التي أراد أن يغلف بها دعواه لـرد مطلب التعريب. ولكننا نثبت ببساطة أن العربية مثل كل لغات العالم الأخرى قادرة على أن تنقل نصوص المؤمن والزنـديق، والمتعصـب للـدين أو للإلحـاد، وأروع المواعظ أو أفصح نصوص الفساد والفجور. وتستطيع بالعربية أن تكون شـيوعياً أو قومياً أو ليبرالياً أو عضواً في إحدى الجماعات الإسلامية دون تمييـز. ويمكـن للشـاعر العربـي أن يـنظم في الزهـد أو في الخمـر أو في المجـون. وهـذا القـانون ينسحب على العلوم الحديثة، إذ يسع الإنسان العربي أن يبـدع فيهـا بالعربيـة كمـا يفعل الياباني بلغته في طوكيو أو الكوري في سيول أو الصيني في بكين. كلهم سـواء إذا اجتهدوا.

فـإذا عـدنا لموضـوع التحـديث فـإن ادعـاءات أركـون أيضـا بـلا أسـاس. فالشخصيات الرائدة في تيار التحديث العربي المعاصر كلها كتبت بالعربية. ومـن هؤلاء الطهطاوي وجبران ونعيمة وطه حسين والعقاد والحكيم وأمثالهم، بل إنهم أشد تأثيراً في الفكر العربي من كـل الـذين هـاجروا واسـتوطنوا وأرادوا مخاطبـة العرب من عل بلغة أجنبية.

وبإمكان المرء هنا أن يستشهد أيضاً بأبحاث العلمـاء المختصـين في أن فـرص العالم في الإبداع بلغته أكثر مرات عديدة من فرصة في الإبداع بلغة الأجانب. ولكن التيار الذي يمثله أركون – عـلى رغـم تبجحـه بأهميـة المـنهج العلمـي – لا يهـتم بالحجة إلا قليلاً.إنه يريد تسجيل نقاط سياسية ضد خصوم من بنـي وطنـه يـراهم أشد خطراً من الأجانب الذين يتحدث التاريخ عن معاركنا المستمرة معهم.

ما معنى أن يقول أنه لا يجب أن تكون اللغة العربية أداة لممارسة السـلطة؟ إذا ترجمنا هذه الجملة إلى مصطلحات الساحة السياسية الجزائرية مثلاً فإنهـا تعنـي ألا يحكم البلاد إلا من كان منتمياً إلى ما يسميه الجزائريـون «حـزب فرنسـا» أولئـك



القلة من المواطنين الذين لا يحسنون غير الفرنسية وما تزال الغشوة تضرب على قلوبهم وتوهمهم أن الجزائر ستمحى من خارطة العالم إذا عربت الإدارة وبرامج التعليم الجامعي. أما دعاة التعريب فإنهم يجب أن يبقوا بعيدين عن مواقع النفوذ باستمرار، وبخاصة عن وزارات التربية والإعلام.

وفي قوانين الأحزاب المغاربية تفرض السلطات المختصة ألا يسمح بتأسيس أحزاب تدافع عن عروبة المنطقة وعن اللغة العربية. ومنذ عدة أشهر اضطر أديب جزائري تحديثي هو الطاهر وطار إلى أن يستنجد بزملائه المثقفين وبمواطنيه حين اكتشف بنفسه الآن «الغطرسة» الفرنكوفونية ونفوذها في الدوائر العليا المهمة في البلاد. وهناك أكثر من جزائري مثقف وعلماني بالمعنى الأركوني يعترفون أن معركة الفرنكوفونية ضد خصومها قد تكون العامل الأساسي وراء الأزمة الحالية التي تعيشها الجزائر. كما يشهد أكثر من مراقب أن النزاع الذي نشأ في تونس منذ أكثر من عقد من الزمان بين الإسلاميين والحكم غير بعيد عن هذه المشكلة. وهنا تصبح الفرنكوفونية مشروعاً للسيطرة على الحكم في الدول المغاربية والتستر باسم الحداثة لتأبيد النزاعات والحروب الأهلية المشتعلة. وقد أشار إلى بعض هذه المعاني كتاب مغاربة تحديثيون وتقدميون ويكتبون بالفرنسية أيضاً أشهرهم الدكتور مهدي المنجرة الذي أصر دائماً على أن الفرنكوفونية ليست إلا غطاء لتمرير وتأبيد الهيمنة الفرنسية على سكان منطقة المغرب العربي. (لاحظ الفرق هنا بين كاتبين مغاربيين بالفرنسية مهدي المنجرة الذي يقاوم ما يسميه محاولات الهيمنة الثقافية العالمية على العالم العربي ويدعو إلى التعريب والديمقراطية وحقوق الإنسان، ومحمد أركون الذي يدعو إلى علمنة العربية ومنع تدريب التربية الإسلامية في المدارس ويبرر ما يلحق أعضاء الحركات الإسلامية من عسف واضطهاد).

أريد فقط أن أقول، ومن موقع الحماسة لمشروع التحديث والتجديد، أن



التعريب ليس مطلقاً ضد التحديث ولا ضد العلوم ولا ضد تطوير علاقات العرب بأوروبا والغرب. وأكثر من ذلك أن دعوى أركون تسيئ إلى مشروع التحديث إذ تربط بالفرنجة اللغوية وبتحقير اللغة العربية. نحن فعلاً أحوج الأمم إلى التجديد والتحديث والاجتهاد (ولا أقول العلمنة لأنها أمر آخر غير التحديث) ولكننا لا نستطيع إنجاز ذلك بغير العربية التي تعطي المثقف أرضه الحضارية التي يتحرك فيها وجمهوره الواسع الذي يخاطب ويريد تطوير حاضره ومستقبله.

أما الفرنسيون والغربيون فإنهم يخطئون كثيراً هم أيضاً لو استمروا في دعم هذه الأقليات الخائفة الفزعة باعتبارها الممثل الوحيد لمصالحها في العالم العربي.

وأعتقد أن من المتاح للتحديثيين والإسلاميين أن يلتقوا في هذه النقطة. فالتياران يعتقدان بوجوب الرقي باللغة العربية واعتمادها لغة للتفكير والحوار والبحث العلمي ولكليهما مصلحة في كشف الدعاوي الزائفة للكتاب المتطرفين الذين يريدون – بدافع من عقد شخصية وفئوية في الغالب – أن يزيدوا في تسميم الحياة العربية ونشر الفتنة فيها حول كل شيء: حول الإسلام والعروبة والتاريخ والتحديث واللغة العربية أيضاً.



لا يكفي التعلق بالعربية (*) والمطلوب تشخيص ما حدث !!

■ في الرابع من شهر آب (أغسطس)، نشرت هذه الصفحة مقالاً لمحمد الهاشمي الحامدي انتقد فيه محاولة محمد أركون الفكرية وبعض مواقفه من اللغة والترجمة والتعريب، كما تناول ناقله إلى العربية هاشم صالح. هنا رد من حلقتين:

اطلعت أخيراً على نقد الأستاذ محمد الهاشمي الحامدي لمحمد أركون من خلال بعض ترجماته إلى العربية. ولا أكتم أني شعرت بالسعادة والفرح نظراً لدفاع هذا الكاتب التونسي المدير العام «لمركز دراسات المستقبل الإسلامي في لندن، عن اللغة العربية. فأنا بحاجة دائما لسماع أصوات التونسيين والجزائريين والمغاربة وهي تدافع عن اللغة العربية وعن مواقعها في مغربنا الكبير والجميل. ولا أكتم أيضاً أني بحاجة دائماً لمن يطمئنني على الأمور من هذه الناحية. أقول ذلك وأنا أعتذر كل الاعتذار للإخوة المغاربة عن هذا الكلام الذي قد تنضح منه رائحة الادعاء والوصاية المشرقية. فالكتّاب والباحثون والمترجمون المغاربة يغنون اللغة العربية اليوم مثل المشارقة وربما أكثر. وبالتالي لم يعد هناك من داع لنزعة الاستعلاء هذه. وأنا أعرف - بحكم التجربة والاحتكاك - أنهم حساسون جداً من هذه الناحية. فكثيراً ما يتفاخر عليهم المشارقة بنوع من العنجهية بحقائق المغرب بأنهم لا يعرفون العربية أو يتذوقونها أو لا يتقنونها جيداً. ربما كان ذلك

(*) د. هاشم صالح.



صحيحاً في فترة ماضية. ولكننا نلاحظ اليوم أن حركة الترجمة والنقاش الفكري، أخذت تتزحزح شيئا فشيئا من عواصم المشرق إلى عواصم المغرب. وأنا آخر من يحزنهم ذلك.

قلت أني شعرت بالفرح لغيرة الهاشمي الحامدي على لغتنا العربية، ولكن سوف أكون غير صريح إذا قلت بأني لم أشعر بالحزن والألم بعد تقدمي في قراءة مقالته. ذلك أن هجومه على محمد أركون لا معنى له من هذه الناحية. فهو يكتب بالفرنسية ويحاضر بالفرنسية منذ البداية، والكل يعلم ذلك. بل إن قسماً كبيراً من أبناء جيله من مثقفي المغرب يكتبون بها (أذكر على سبيل المثال هشام جعيط وكتبه الثلاثة: الإسلام وأوروبا، الكوفة، الفتنة الكبرى. كما وأذكر عبد الله العروي على رغم محاولاته الشجاعة أخيراً للتأليف بالعربية...) هذه مشكلة أجيال وظروف تاريخية معينة ومعروفة. يضاف إلى ذلك أن محمد أركون مقيم في فرنسا بشكل دائم ويحاضر في جامعاتها ويشرف على أطروحات الدكتوراه على عكس الكتاب المغاربة المقيمين في الجهة الأخرى من المتوسط والذين لا يزالون يكتبون معظم مؤلفاتهم بالفرنسية، ولكن لا أحد يمسهم أو ينال منهم، أما عندما يتعلق الأمر بمحمد أركون فتلتهب المشاعر والأحاسيس.

إذن هناك سبب آخر للهجوم على أركون، هو مضمون الفكر الذي يقدمه عن الإسلام والفكر الإسلامي منذ أكثر من ثلاثين عاما. ولكن الحامدي لم يتطرق إلى هذه النقطة بكلمة واحدة. بمعنى أن الشيء الأساسي لدى أركون (أي القراءة النقدية لتاريخ الفكر الإسلامي، ومراجعة المواقع الأساسية لهذا الفكر على ضوء الحداثة الفكرية والمنهجيات الأكثر دقة وصرامة) لا يستحق كلمة واحدة من قبل صديقنا الغيور لقد اختار نقطة الهجوم بشكل خارجي وأيديولوجي، بل ومجاني أيضاً في نهاية المطاف. فمن المعلوم أنه يوجد في كل أمة كتّاب يكتبون بلغة أخرى خصوصا إذا طالت إقامتهم في بلاد الاغتراب. في الواقع أنه لا يضير أمة ما أن يوجد فيها شخص أو شخصان أو عشرون شخصا يكتبون بلغات أخرى ويقيمون

في الخارج ويدافعون عن أبناء دينهم وأمتهم في وقت هم أحوج ما يكونون فيه لمن يدافع عنهم. إذن هذا الهجوم مقصود ومفتعل وتراد به غايات أخرى تفهم من سياق المقال وخاتمته.

أقول ذلك خصوصا أن المقطع الذي استشهد به الهاشمي الحامدي للتدليل على صحة اتهاماته يشهد لصالح أركون لا ضده. فأركون يقول في نهاية كلامه بالحرف الواحد: «ولهذا السبب أقول أنه ينبغي على الباحثين والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطئ والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر عربي حديث». هل يمكن لباحث غيور على اللغة العربية أن يعترض على مثل هذا الكلام؟ وهل يمكن أن نستنتج أن الحامدي ضد تطوير اللغة العربية وإغنائها بالمصطلحات والمعارف الجديدة؟ ألا نشعر – نحن الباحثين والمترجمين العرب- بالحاجة الماسة لترجمة المنهجيات والمصطلحات الحديثة ثمن اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية؟ ألا نشعر بأن لغتنا بحاجة إلى ضخ دم جديد في العروق لكي تستطيع مواكبة الحركة المتسارعة للعلم الحديث؟ أليست إحدى المشاكل الفكرية الأساسية التي تعترضنا اليوم هي بالضبط مسألة ترجمة العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية إلى اللغة العربية؟

أكتب هذا الكلام وقد عدت للتو من المغرب بعد أن حضرت ندوة عن «الترجمة ومستقبل الثقافة العربية». وقد كتبت البيان الختامي بخط يدي وأرفقته بالمقترحات والتوصيات بعد أن أخذت آراء الزملاء المشاركين بعين الاعتبار. وكان يحتوي على واحد وعشرين مقترحا ملموسا ومحسوسا. وأرجو أن يتاح للأستاذ الحامدي أن يطلع عليه من خلال الصحف أو بعد نشر أعمال الندوة لكي يعرف من هو الغيور على اللغة العربية ومستقبلها. سوف يعرف أن «تلميذ محمد أركون» الوفي والمخلص» لا يقل عنه غيره على هذه اللغة، وأن محمد أركون

شخصياً يتعاون معه يداً بيد من أجل إيجاد المصطلحات العربية للعلوم الإنسانية الحديثة. بل أنه يشعر بالفرح الكبير لأن فكره مترجم إلى هذه اللغة العريقة، وقد أخذ ينتشر من خلالها لا من خلال غيرها في أرجاء المشرق والمغرب. بل أضيف إلى ذلك قائلاً أني كنت تلقيت – قبل إطلاعي على مقالة الحامدي في «الحياة» – دراسة من أركون مكتوبة بالعربية مباشرة، وبخط كلاسيكي وأسلوب كلاسيكي يشبه أسلوب شيوخنا القدماء. وهو يعتذر لي عن نقص المراجع أو بعض الأخطاء التي قد تكون وقعت فيها لأنه كتبها بعيداً عن كتبه ومراجعه في باريس (الرسالة وصلتني من النرويج). ثم يقولون لك بأن أركون لا يعرف العربية! إنه مستشرق لا يعرف حتى أن ينطق بها، ناهيك عن الكتابة والقراءة! وتنتشر الإشاعة وتغطي على الحقيقة، ولكن الحقيقة أكثر عناداً مما نظن. فهي ستتلع رأسها يوماً ما لا محالة.

لا يا أخي، لا يمكن لعالم كبير كمحمد أركون أن يكره هذه اللغة، ولو كرهها لما فرح لانتشار فكرة فيها، ولما شجع على ترجمته طيلة تلك السنوات كلها. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن لباحث في حجم محمد أركون أن يقول – هكذا في المطلق – أن اللغة العربية عاجزة عن التعبير العلمي أو عن نقل الفكر. فهو عندئذ يناقض نفسه بنفسه. فهذا شئ مضاد لأبسط مبادئ العلم والمعرفة التي يستند إليها. يضاف إلى ذلك أن الجميع يعرف أن هذه النقطة تشكل بالنسبة لي خطأ أحمر لا يمكن أن أساوم عليه.

كل ما يمكن أن يقوله هو أن أي لغة بشرية ذات تراث حضاري معين قادرة على التعبير عن شتى أنواع المعارف والعلوم شرط أن يسمح لها قومها بذلك، أي شرط ألا تنقطع طويلاً عن حركة العلم والبحث وألا تسجن في قوالب جامدة تنتمي إلى عصور مضت وانقضت . باختصار: شرط أن يسمح لها بالتنفس وحرية التفكير والتعبير.وكلنا يعلم أن الاجتهاد الفكري الحر قد توقف في لغتنا لقرون طويلة (أي منذ ابن رشد أواخر القرن الثاني عشر وحتى مطلع القرن التاسع عشر ومجئ محمد علي وتشجيعه حركة الترجمة والاتصال بالحضارة من جديد). فالعلة

إذن ليست في اللغة العربية، وإنما هي تعود إلى ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية ابتلينا بها منذ أفول نجم حضارتنا الكلاسيكية وسقوط بغداد على يد المغول، أو حتى قبل هذا السقوط، إذ لا يزال المؤرخون الاختصاصيون حائرين في سبب انهيار الحضارة العربية – الإسلامية مبعد انطلاقتها الرائعة والناجحة في القرون الهجرية الخمسة والستة الأولى. فالبعض يعيد ذلك إلى أسباب اقتصادية أولاً كانهيار البورجوازية التجارية وانحراف الخطوط التجارية عن منطقتنا، والبعض يعيدها إلى أسباب سياسية كضعف الخلافة المركزية في بغداد وتناحرها مع الخلافة الفاطمية في مصر، والبعض يعيدها إلى أسباب فكرية –لاهوتية عندما فرض الخليفة القادر عقيدة القادرية وأباح دم المعتزلة وبعد المذاهب الإسلامية الأخرى وعموما كل من يقول بعكس العقيدة الرسمية للدولة. ولانزال ندفع ثمن ذلك القرار السلطوي والمستبد حتى هذه اللحظة، فتاريخ الحزب الواحد المفروض من فوق عريق في تاريخنا. والبعض يعيدها إلى أسباب خارجية وبدء الحملات الصليبية الأولى على المنطقة، الخ.. ولا ريب في أن هذه العوامل مجتمعة لعبت دورها في ضمور الحضارة الكلاسيكية للإسلام. على أية حال هناك فترة جمود يدعوها الاختصاصيون المرحلة السكولاستيكية، أي المدرسانية الاتباعية التي تكتفي بتكرار تعاليم المرحلة الأولى من دون أي تطوير أو اجتهاد فكري. وهي مرحلة المذهبية الضيقة المنكفئة على نفسها والتي تدعوها كتب التاريخ المدرسي عصر الانحطاط وظهور مفكر كبير كابن خلدون حتى ضمن هذه الفترة (أي في القرن الرابع عشر الميلادي لا يعتبر نفياً للقاعدة وإنما الاستثناء الذي يؤكدها. هذا يعني أننا توقفنا عن إنتاج الفكر وتطوير الفكر بلغتنا طيلة ستة قرون أو سبعة على الأقل. وشمل هذا التوقف المجالات كافة: اللاهوتية، والعملية البحتة، والفلسفية. وعندما استفقنا بعد هذه الغيبوبة الطويلة كلها على وقع جحافل المستعمرين الفاتيح كانت حركة العلم سبقتنا أشواطاً بعيدة، وبعد أن كنا أساتذة في مضمار الحضارة أصبحنا تلاميذًا صغاراً. وجاء الاستعمار

كنتيجة لهذا الانحطاط لا كسبب له. فلا أحد يستعمرك أو يجرؤ على أن يغزوك في عقر دارك إلا إذا كنت ضعيفاً، نائماً، متهالكاً. وطيلة تلك الفترة كلها نامت لغتنا العربية عن التاريخ ونام فكرنا ونامت حياتنا. فبعد أن كانت العربية لغة تأسيس واجتهاد وتأصيل على يد الأئمة المجتهدين كالشافعي وأبي حنيفة وجعفر الصادق وانتهاء بالغزالي، وبعد أن كانت لغة فقه وتشريع وعلم كلام ومناظرات لاهوتية جريئة جداً في وقتها إذا ما قسناها بالوضع الراهن للفكر الإسلامي، وبعد أن كانت لغة علم فلك وطب وبصريات ومنطق وفلسفة، أصبحت لغة زوايا وطرق صوفية جف فيها نبض الحياة ونامت على إيقاع القرون الرتيبة. لقد اكتفى الفكر الإسلامي عندئذ باجترار التعاليم التي أنتجها عصر التأسيس بعد تقليصها واختزالها إلى أبعد حد. بل وصل الأمر بالفكر التقليدي الموروث – أي الذي يسيطر علينا اليوم – إلى حد أنه نسي الفتوحات الكبرى للفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي، وانقطع في الوقت ذاته عن فتوحات الحداثة الفكرية التي أخذت تتوالى في الغرب منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. وهكذا رحنا نشهد قطيعتين سلبيتين لا قطيعة واحدة، قطيعة مع الماضي المبدع وقطيعة مع الحاضر، قطيعة مع الذات وقطيعة مع الآخر. وكان أن خرجنا من ساحة التاريخ.

لذلك أقول، وأكرر هنا ما قلته في ندوة المغرب، أن التحدي المطروح علينا الآن كبير، بل يكاد «يقصم الظهر» من هول ضخامته. فالقارئ العربي أو الطالب الجامعي عندما يريد أن يستشير كتاباً في علم التاريخ الحديث ومناهجه، أو علم الاجتماع، أو الألسنيات، أو تاريخ الأديان، أو علم النفس والتحليل النفسي، أو الفلسفة الكلاسيكية والحديثة، أو حتى في علم الدين واللاهوت، لا يجد خيارات كثيرة أمامه. وفي بعض الأحيان لا يجد كتاباً واحداً موثوقاً في لغتنا العربية. وعندئذ يلجأ بحكم الضرورة إلى اللغتين الفرنسية والانكليزية وإذا ما استمر الوضع على هذا النحو استغنى عن لغته كلياً في الدراسات العليا. فهل يعني ذلك أننا ضد اللغة العربية إذ نقرر هذا الكلام ونطلق إشارة الخطر والإنذار؟ إذا كان الأمر كذلك فإن

هذا يعني أن المفكرين النقديين في الأمم كلها كانوا ضد أممهم أو خونة لها؟!

أرجو ألا يكون الحامدي ممن يفكرون على هذا النحو، فعندئذ ستكون الأمور كارثة ومصيبة. في الواقع أن الأيديولوجيين والمحافظين هم الذين يقضون على اللغة العربية عن طريق خنقها ومنعها من الانفتاح المعقول على العلوم الجديدة بحجة أنها علوم دخيلة، أجنبية، غزو فكري، الخ...وإذا ما استمرت سيطرتهم على الساحتين الإسلامية والعربية فإن الفكر العربي – الإسلامي سوف يصبح في خطر ما حق. ويمكن أن أقول الشئ نفسه عن العلوم الدقيقة، أو ما يدعونه في تونس «العلوم الصحيحة» فالوضع هنا أيضا خطير. ولكي أقنع الأستاذ بصحة ما أقول سوف أروي له الحكاية الشخصية التالية: في عام ١٩٦٩ كنت طالباً في كلية الطب في جامعة حلب شمال سورية. وكانت تدرس الطب باللغة الإنكليزية على عكس جامعة دمشق المشهورة بتدريسه بالعربية منذ أكثر من أربعين عاماً، ويقال أنها الوحيدة في ذلك العالم العربي. ويبدو أن هجمات مكثفة شنت على كلينا في حلب، ولذلك جمعنا العميد يوماً ما لأمر مهم، وألقى علينا خطبة طويلة دافع فيها عن تعليم الطب باللغة الإنكليزية راداً على هجمات دمشق وانتقاداتها، وقال ما معناه: «إننا مضطرون للتعليم بالإنكليزية لأن معظم مراجعكم في علم الفيزيولوجيا (وظائف الأعضاء) أو التشريح أو غيرهما مكتوبة بالإنكليزية. والمراجع العربية محدودة ولا تكفي. ولكن نرجو أن تكون هذه مرحلة مؤقتة».

ثم اضطرت حلب في السنوات التالية إلى تغيير موقفها واعتماد العربية. هذه تجربة حصلت لي شخصياً، وهي ذات دلالة وعبرة. وهي لم تحصل في إحدى دول المغرب الذي تسيطر عليه الفرنسية لأسباب تاريخية، وإنما حصلت في سورية،«قلب العروبة النابض» كما يقال.فما بالك بالدول الأخرى؟ نعم إن التحدي كبير ولا أجد له علاجاً إلا بالانخراط في مشروع شمولي للترجمة كما قلنا في ندوة المغرب المذكورة آنفا. لقد جاء في البيان الختامي بالحرف الواحد:



«وتبين لنا من خلال الندوة ومناقشاتها أنه لا يمكن التوصل إلى لغة عربية حديثة قادرة على مواجهة التحديات إلا بعد المرور بمرحلة الترجمة بالمعنى الاستراتيجي الذي أشرنا إليه. فلغة ما بعد الترجمة لن تكون هي لغة ما قبل الترجمة. وهذا ما حصل للغتنا العربية في المرحلة الزاهرة من تاريخ الحضارة العربية – الإسلامية. فالقرار الاستراتيجي الذي اتخذه المأمون بتأسيس «بيت الحكمة» وإعطاء دفعة جديدة للترجمة ترتبت عليه نتائج خطيرة لم تكن في الحسبان.

فبعد أن كانت اللغة العربية لغة شعر وأدب وعلوم نقلية أو دينية أصيلة، أصبحت أيضا لغة علوم محضة وفلسفة ومنطق وعقلانية جديدة. وأثبتت لغتنا أنها قادرة على استيعاب العلوم الرياضية والفلكية والطبية والفيزيقية والميتافيزيقية والفلسفية كافة. نقول ذلك في وقت تظهر حملات التشكيك بقدرة هذه اللغة التاريخية العظيمة على استيعاب العلوم الحديثة وبخاصة العلوم الدقيقة والأبستمولوجية (المعرفية). بل يصل الأمر في بعض الأحيان إلى التشكيك بمقدرتها على استيعاب العلوم الإنسانية الحديثة. إن هذه الحملات التشكيكية تجرحنا في العمق وتطرح علينا التحدي».

لذلك أقول أن التعلق العاطفي باللغة العربية لا يكفي على رغم أهميته، وإنما ينبغي تشخيص الوضع بشكل دقيق ومعرفة سبب غزوها في عقر دارها والانتقال فوراً إلى وضع الحلول العملية المحسوسة لتقويتها وتحديثها. فهذه هي الطريقة الوحيدة لجعلها قادرة على مواجهة التحديات والأخطار المحدقة.

■ بعد أن تناولت مسألة التعلق العاطفي باللغة العربية وضرورة تشخيص ودراسة أسباب تراجعها، هنا الحلقة الثانية من المساجلة مع محمد الهاشمي الحامدي وما كتبه في هذه الصفحة عن محمد أركون ومحاولته الفكرية.

أصل إلى فكرة أصولية اللغة العربية وعلمنتها، وهي الفكرة المحورية الثانية التي بنى عليها الأستاذ الهاشمي مقالته الهجومية. هنا ينبغي أن نتوقف قليلاً، ولو

استطعنا لتوقفنا طويلاً. في الواقع أننا نتغلغل هنا أكثر فأكثر في صلب الموضوع. واعتقد أن مشكلة الحامدي والقوى المحافظة والأيديولوجية كلها مع محمد أركون تكمن هنا. فهم يعتقدون أننا قادرون على تحقيق التقدم أو الخروج من المأزق أو التغلب على التحديات الخارجية والداخلية من دون أن نغير شيئاً في أفكارنا أو لغتنا أو عاداتنا الموروثة ويبدو أنهم قد نسوا الآية القائلة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. ذلك أن مسألة المضمون الفكري للغة العربية هو الذي يقلق قوى اليمين المحافظ والأيديولوجي في الساحتين العربية والإسلامية معاً. فإذا صح أن لغة ما بعد الترجمة لن تكون لغة ما قبل الترجمة، فإن فكر ما بعد الترجمة لن يكون هو الآخر فكر ما قبلها، وإذا تغير المضمون تغير الشكل والعكس بالعكس. لأوضح كلامي أكثر: هناك جدلية قائمة بين اللغة والفكر، ولا يمكن تغيير أحدهما دون أن ينعكس ذلك على الآخر. فاللغة الفرنسية في ما بعد عصر التنوير والثورة الفرنسية والحداثة غير اللغة الفرنسية في العصور الوسطى. وعلمنة اللغة الفرنسية لا تعني القضاء على الدين المسيحي في فرنسا، أو منع ممارسة الشعائر والطقوس أو فرض اللغة الفلسفية على الصلوات والعبادات! لا. لغة الصلوات والعبادات تبقى هي هي بكل صياغاتها ومعجمها اللغوي (هذا مع العلم أن تغيير لغة العبادات من اللاتينية إلى الفرنسية العادية! اعتبر كفراً وهرطقة في البداية ولم يُقبل بسهولة، وإنما بعد مرور زمن طويل. بل ولا تزال شريحة ضيقة من اليمين الكاثوليكي المتطرف على رأسها الكاردينال لوفيفر ترفض الصلاة بغير اللاتينية وتعتبر مقررات الفاتيكان الثاني بمثابة بدعة ما بعدها بدعة. وترفض عموماً «التنازلات» كلها التي قدمتها الكنيسة للحداثة والعصر). المقصود بعلمنة اللغة أو بتحديث اللغة إذا شئنا تحرير اللغة من القيود التي تحول بينها وبين التفكير بكل شؤون المجتمع بما فيها الشؤون اللاهوتية والدينية.بمعنى أنه يحق للعالم العربي أو المسلم أن يتحدث في شؤون الإلهيات (أي الثيولوجيا أو اللاهوت عند المسيحيين) وعلم الكلام



وتفسير القرآن وبدايات الإسلام والصراع بين الفرق والتشكل التاريخي لها ولعقائدها دون أن يتهم في كل مرة بالإلحاد أو بالزندقة أو بالخروج عن الخط الصحيح والمستقيم (الأرثوذكسية). يحق له أن يستخدم لغة عالم التاريخ والاجتماع والألسنيات ويطبقها على فترات التاريخ الإسلامي كلها ويضيئها من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل دون أن يقع في الوضعية أو الاختزالية. بل يمكنه أن يكون مؤمناً بأوسع معاني الكلمة وأعمقها، كما هي عليه الحال فيما يخص الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (مؤمن بروتستانتي) ثم يستخدم لغة علمية دقيقة في التحدث عن شؤون الإيمان والوحي والإلهيات، ناهيك عن تطور العقائد المسيحية وتحولاتها عبر العصور. ويكفي أن نلقي نظرة على المعاقد الكاثوليكية أو البروتستانتية الموجودة في فرنسا وألمانيا لكي نعرف كيف يدرسون علم اللاهوت والتاريخ العقائدي والفكري للمسيحية. إنهم لم يعودوا قادرين على استخدام لغة العصور الوسطى نفسها المشحونة بالتقديس وآيات السر والمعجزات الخارقة للعادة، لأن هذه اللغة الثيولوجية فقدت مصداقيتها ليس فقط في نظر الفرنسي «العلماني» وإنما في نظر المؤمن العادي أيضاً. بل إن علماء اللاهوت في الكليات المذكورة أصبحوا يستخدمون أحدث مناهج التأويل المطبقة على دراسة النصوص في مجال النقد الأدبي والفلسفة.هكذا وجدناهم مثلاً يستخدمون المناهج البنيوية أو حتى مناهج التحليل النفسي في دراسة الأناجيل!

وعلى أية حال فإنهم جميعاً مضطرون لمراعاات قواعد المنهج التاريخي عندما يتحدثون عن نشوء المسيحية، أو تشكل الكتابات المقدسة، أو تشكل العقائد الأرثوذكسية للكاثوليك والبروتستانت ولم يعودوا يستطيعون الاكتفاء بترداد تلك الصورة المثالية الأسطورية عن تاريخ المسيحية ورجالاتها وصراعاتها وانشقاقاتها لأنها مناقضة لأبسط الحقائق التاريخية. بل إن تفسير النصوص المقدسة (أي التوارة والأناجيل) أصبح ممنوعاً على الطريقة التقليدية الموروثة لأن النقد



التاريخي للنصوص لم يعد يسمح بذلك. وهكذا وصلوا إلى مرحلة «الإيمان من خلال التعقل والتعقل من خلال الإيمان».

لماذا حصل ذلك كله؟ لأن تطور العقل العلمي وتنامي الوعي التاريخي في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر، قد أجبر المسيحية على تغيير لغتها وجعلها أكثر علمية وتاريخية لكي تحافظ على مصداقيتها في نظر المؤمنين المحاطين بالثقافة الحديثة من الجهات كلها. حتى الإيمان أصبح بحاجة إلى لغة جديدة تكون في مستوى العصر وحداثته ودرجة تطوره. وهكذا تمايزت اللغة الجديدة عن اللغة التقليدية الموروثة التي أصبحت محصورة بالفئات المتزمتة التي ترفض كل تفاعل مع العصر وحداثته. إذن هناك علاقة بين تطور المجتمع وبين تطور اللاهوت ولغة الإيمان والعقيدة. ولا توجد فتاوى لاهوتية أبدية أو أزلية لسبب بسيط هو أن فتاوى العصور الوسطى التي لا تزال تهيمن علينا حتى اليوم مرتبطة بحاجيات زمنها وصراعاته التي يمكن كشفها تاريخياً. والآن لنلق نظرة على الجهة الإسلامية، ماذا حصل فيها؟

لقد حصل فيها -حسب أركون- توقف لعلم اللاهوت (أو الكلام أو الاجتهاد الفقهي وإطلاق الفتاوى الشرعية) منذ لحظة ابن رشد فهو لم يكن فيلسوفاً فقط وإنما قضى القضاة في قرطبة. وأما محاولات محمد عبده في بدايات هذا القرن فهي تبدو خجولة جداً قياساً إلى إنجازات فيلسوفنا الكبير. صحيح أنها ذات فائدة عملية ولكنها تبقى محدودة الأثر نظراً لحجم الحاجيات المتراكمة منذ عصور وعصور. ذلك أن فشل ابن رشد في الساحة الإسلامية أدى إلى توقف الاجتهاد الفكري واللاهوتي طيلة فترة مديدة. وعندما استفقنا على الحداثة الفكرية والمادية في بداية هذا العصر وانغمسنا فيها بحكم الضرورة، أصبحنا نجد أنفسنا في واد، ولغتنا الدينية والفقهية في واد آخر. بل ووصل الأمر بعضهم إلى حد هجران المجتمع والعيش في الصحراء بعيداً عنه لأن يعيش «حالة الجاهلية»! أصبح

المجتمع كله كافراً إلا فئة قليلة محدودة.

ولا ينبغي علينا أن نتسرع وندين هذا الموقف بتهمة «الرجعية» و «التخلف» و«التعصب»، الخ... فهو يعبر عن أزمة عميقة للوعي الإسلامي المعاصر. فالعلاقات الحديثة كلها تبدو خطأ ما بعده خطأ وشراً ما بعده شر في نظر اللاهوت القديم الذي توقف. وبالتالي فكل شئ مدان وكل شئ حرام.

لذلك يقول محمد أركون أن اللغة اللاهوتية القديمة التي لا تزال مسيطرة على كليات الشريعة والمعاهد الدينية وعموم المنشورات التقليدية في شتى أنحاء العالم الإسلامي أصبحت تجد نفسها في مواجهة مباشرة مع العصر وحداثته. فالهوة شاسعة بينها وبين العصر. وعلى رغم عراقتها التاريخية وتعلقنا الشديد بها لأنها تمثل «قدس أقداسنا»، إلا أننا مضطرون عاجلاً أو آجلاً إلى مراجعتها، بل إلى إحداث القطيعة التدريجية معها (قطيعة صعبة، مريرة، تكاد تتقطع لها نياط القلوب). من هنا سر الاختلاجات الهائجة الجارية حالياً في شتى أنحاء العالم العربي والاسلامي. وهذا لا يعني القطيعة لا مع الإيمان ولا مع الإسلام، وإنما مع لغة قروسطية محددة تماماً. فالقطيعة أصبحت محتوية إذا ما أردنا أن نجد طريقة للتصالح مع الذات التاريخية ومع العصر وتحاشي انفصام الشخصية المرعب. هكذا يبدو أننا اقتربنا أكثر فأكثر من نقطة الخيار والحسم.

ما الذي يفعله محمد أركون في نهاية المطاف؟ إنه يقوم بمراجعة كاملة وجذرية لتاريخ الفكر الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم. تهدف هذه المراجعة أساساً إلى مساعدة المسلم على تنمية وعيه التاريخي أو حسّه التاريخي لكي يواجه العالم الحديث وتحدياته بشكل أقوى وأفضل. لكن تنمية الحس التاريخي الضامر في صفوفنا بسبب النوم على التاريخ أو الخروج من ساحته لفترة طويلة، لا يمكن أن تتم إلا بعد تفكيك الوعي الأسطوري المهيمن على عقولنا. هذا يعني أن الإضاءة المنهجية والمعرفية التي يلقيها محمد أركون على مختلف فترات التراث قد تؤدي

– مرحلياً – إلى زعزعة الوعي الأسطوري العذب الذي نرتاح إليه وننام عليه. من هنا سر ردود الفعل السلبية، وأحيانا الهائجة» على فكرة من جهة القوى المحافظة والتقليدية. فهي لا تستطيع أن تفهم كيف يمكن أن توجد صورة أخرى عن التراث غير الصورة التي تربت عليها واعتادت عليها. يضاف إلى ذلك أن مصالحها وامتيازاتها مرتبطة باستمرارية تلك الصورة أي باستمرارية المشروعية التقليدية التي أصبحت تجد نفسها في صدام مكشوف مع المشروعية الحديثة والقوى الجديدة المناهضة التي تتبناها. أن إحلال الصورة التاريخية (أي الحقيقة والواقعية) محل الصورة اللاتاريخية (أو الإيديولوجية – الأسطورية) لن يتم إلا بعد المرور بعملية جراحية كبرى ومؤلمة. بالطبع أن أركون كأستاذ ماهر وكتربوي حقيقي (يعرف ذلك من يحضر دروسه) يحاول أن يمرر هذه العملية بأقل ما يمكن من العذاب. ولكن الألم وارد والتمزق حاصل لا ريب. أنها عملية مخاض، عملية ولادة ترافقها الاختلاجات والآلام المرافقة لأي عملية ولادة.

ولا يمكن للوعي الإسلامي أن ينجو من عملية المرور هذه، كما أنه ما كان ممكناً للوعي المسيحي التقليدي في الغرب أن ينجو منها منذ القرن السادس عشر. فنحن نعلم حجم الخضات الهائجة التي حصلت بينه وبين الوعي العلمي والتاريخي الصاعد في أوروبا بدءاً من تلك الفترة. إنه لم يسلّم مواقعه بسهولة، بل اضطر إلى خوض معارك عنيفة ودامية تمتلئ بذكراها صفحات التاريخ الأوروبي (معركة لوثر والإصلاح الديني، معركة عصر التنوير والفلاسفة، معركة القرن التاسع عشر وتطبيق النقد التاريخي على النصوص المقدسة، اندلاع «الأزمة الحداثية» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، إدانة الحداثة والعصر من قبل البابا بيوس العاشر، القرارات اللاهوتية المهمة التي اتخذها مجمع الفاتيكان الثاني ١٩٦٢– ١٩٦٥ من أجل إقامة التلاؤم بين الإيمان المسيحي أو اللاهوت المسيحي والعصر..). كل هذا لا يشير إليه الحامدي بكلمة واحدة.



وكل هذا لا يهم التقليديين ولا يعرفونه ولا يريدون أن يعرفوه. أنه «يخص الغرب» فقط بحسب زعمهم. هذا مع العلم أن المعركة سوف تخاض هنا، على هذه الأرضية بالذات: أقصد الأرضية اللاهوتية. إن تقديم صورة تاريخية عن كيفية تشكل الشريعة في القرنين الأول والثاني للهجرة، أو عن كيفية تشكل كتب الحديث وتمايز المذاهب الإسلامية الأساسية عن بعضها وصراعاتها، أو عن بدايات التفسير القرآني، أو عن جيل الصحابة والتابعين.

أن تقديم صورة تاريخية عن ذلك سوف يزلزل أركان الوعي التقليدي. ولكنه سوف يشكل أكبر عملية تجديد وتحرير داخلية للوعي الإسلامي: أقصد تحرير الروح العربية – الإسلامية من عقالها. هنا تكمن الصحوة الإسلامية بالفعل: إنها صحوة الوعي الإسلامي على ذاته، واستملاكه لمقومات تاريخه، ووعيه بتاريخيته. هكذا تبدو الصحوة كمن يستفيق من نوم عميق وطويل، فيفاجأ بالأشياء ويتعرف عليها وكأنه يراها للمرة الأولى. لكن ما أصعب الصحوة بعد نوم طويل!...

وهنا بالضبط يمكن لفكر محمد أركون أن يتدخل لكي يساعدنا على خوض المعركة ببصيرة أكبر وعذابات أقل. فنظراً لاطلاعه العميق على التجربتين العربية الإسلامية/ والمسيحية الغربية معاً، ونظراً لحسه التاريخي العالي المستوى ومقدرته على استخدام أحدث المنهجيات والمصطلحات دون تعسف أو اعتباط فإنه يستطيع أن يطرح مسألة الإسلام والحداثة من أوسع أبوابها. إنه يستطيع أن يطرحها من دون أن يقع في تطرف هذه الجهة أو تلك: قصدت الجهة الوضعية الاختزالية، والجهة المحافظة أو اليمينية التقليدية. ولكن مشكلة أركون مشكلة كبيرة حقاً: فهو من جهة يثير عليه غضب الماديين أو العلمانيين الذين يحسبون أنهم تجاوزوا كل شيء من دون أن يتجاوزوا شيئاً والذين يجهلون التجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف. وهو من جهة أخرى يثير عليه حفيظة القوى اليمينية والأيديولوجية التي ترى في فكره خطراً يهدد مواقعه الموروثة وامتيازاتها. وأذكر



أنه أثناء اندلاع قضية رشدي كان الموقف الذي اتخذه أركون في الدفاع عن نبي الإسلام جلب عليه غضب الجهة الأولى واستنكارها. بل واتصل بي أكثر من واحد لكي يعبروا عن استيائهم من موقفه المضاد «لحرية التعبير والتفكير والتقدم...».

وثار عليه مفكرو الغرب من مستشرقين وغير مستشرقين واتهموه بأنه إسلامي مقنَّع، أو أصولي مضاد للعلمانية وحقوق الإنسان!... وعاش الرجل أزمة حقيقية، ولكنه واجه الأمور بصبر ورباطة جأش. ثم ثارت عليه الجهة الأخرى - جهة المحافظين والأيديولوجيين - واتهموه بشتى النعوت كما يفعل الأستاذ الهاشمي هنا، لكنه ليس الوحيد (خارج عن الإسلام، مدمر للتراث، ملحد، علماني خطير، الخ...). فماذا يفعل هذا الفكر أو هذا المفكر؟ هل يرضى هذه الجهة أو تلك أم يرضي ما يعتقد أنه الحقيقة؟

بحسب معرفتي به منذ سنوات طويلة، ونظراً لأن علاقة الصدق القائمة بيننا لم تخب مرة واحدة طيلة تلك السنوات كلها، فإني أعتقد أن عزيمته لن تلين مهما تكن الهجمات قوية ومكثفة. إنه مؤمن بما يفعل، ويعتقد أن فيه الخير كل الخير لجماهير المسلمين والعرب. وناقل هذا الفكر إلى اللغة العربية - أي «تلميذه الوفي والمخلص» - يعتقد الشيء نفسه.

لقد دوّخنا هذا الباحث المصر على تطبيق المنهجيات الغربية على الإسلام...

إسلام محمد أركون في بحر من المصطلحات (*)

إن أمراً ما قد اعتراني حينما بلغ الصفحات الأخيرة من كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» (١) (**)، للدكتور محمد أركون، لا أرغب في وصفه، ولا أسمح بتخطيه. وهو، على كل، يشبه الحزن المباغت أو الألم النفسي أو الشعور بالعزلة، بل فيه من هذا وذاك وذلك، وليس فيه ما ينعش الطرف إلا القليل.

ماذا يريد الدكتور محمد أركون سوى أنه استدرجنا إلى بحر من المصطلحات ليس له آخر؟

لقد دوَّخنا هذا الباحث المصر على تطبيق المنهجيات الغربية الحديثة، التي ظهرت بعد ١٩٥٠، على الإسلام، فلا عرفنا اين صرنا ولا أين كنا. ومن المقدمة: «كيف ندرس الفكر الإسلامي» إلى الخاتمة: «قوة الظاهرة القرآنية»، والغموض يلف الكتاب تحت جناحيه، مثلما يلتف الصقر على الصيد. أما وإن بدا لك بعض الوضوح والتبسيط، فحيث يكون للشرق حضور ولو حييّ خجول!

وفي برجه العاجي ظل الدكتور محمد أركون يضرب رأس التاريخ الإسلامي،

(١) تعني كلمة التاريخية (L'historicité) دراسة التغير من خلال الزمن، أي التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات.

(*) ٣٠٠ صفحة من القياس الكبير، ترجمة الدكتور هاشم صالح، طبعة ١٩٨٦، منشورات مركز الإنماء القومي – بيروت.

(**) مصطفى جحا، (كاتب مغربي).



ولكن بقضيب من السكر متعدد الألوان، ولما تعب استلقى على ظهره قائلاً: «نعم هناك قوة ما تعبر التاريخ والقرون، إنها هنا موجودة. دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح. كانت هذه القوة قد اتخذت لها شكلا في القرن السابع الميلادي، وفي اللغة العربية. كيف حصل ذلك؟ هذا هو السؤال الكبير، كيف أمكن هذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة: القرآن، التي انفجرت هنا وليس في مكان آخر، هنا في الجزيرة العربية وباللغة العربية؟ (...) هذا هو السؤال الذي ينتظر الجواب»[١].

ماذا فعلت بالمنهجيات الغربية إذاً؟ أين تركت التحليل التفكيكي والنقد الأبستمولوجي، وكل أدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية؟[٢].

أترانا بحاجة إلى هذه «الغارة الثقافية» الوهمية، التي لم ينجم عنها غير الهدير والقرقرة؟!

في الشرق ولد الإسلام. وفي الشرق أيضاً وُلد التاريخ، الذي تطالب به وتتوقعه..

ليتك سألت بيروت الحرب والموت والضائقة الاقتصادية عن هذا «المولود الجديد»!

ونحن إذ نسوق، هنا، هذه الملاحظات أركون ولو مستفسرً عن ذلك «اللبناني» المغمور والمقهور والممنوع والمظلوم، وحينئذ يأتيه الخبر إن لم يكن منا، فمن

---

(١) ص ٢٩٩/ ٣٠٠.

(٢) يقول الدكتور هاشم صالح: «(أن) إحدى أهم ميزات فكر محمد أركون وهي بالتأكيد سبب نجاح منهجيته (...) (هي) أنه لا يطبق مصطلحات وأدوات العلوم الإنسانية الاجتماعية على الظاهرة الإسلامية من فوق أو من الخارج. بل إنه يتحاشى ذلك دائماً.أنه يقول بشيء معاكس تماماً: ذلك أنه يتخذ الظاهرة الإسلامية «كمثال» لامتحان مدى فعالية هذه المصطلحات والأدوات أو عدم فعاليتها ولماذا» (؟) (انظر الحاشية (*) ص ١١٨).

سوانا.

المهم أن سؤالك، أيها الباحث العالم، ما عاد مثلما قلت: «ينتظر الجواب»، بل هو صار الجواب المؤلم والحارق، وربما المخيِّب أيضاً.اين يوجد أصعب من كلمة حق تقال في زمن لا حرية فيه إلا للموت الجماعي والقمع والعنف والإرهاب؟

يعزُّ عليَّ أن أبدأ قراءة هذا الكتاب النفيس بهذا الأسلوب «الفج» و«الثقيل». ولكنني ما تعودت أن أعقل لساني في حق أوضحه، أو باطل أدحضه أو نعمة أشكرها أو حكمة أظهرها. ولابد من أن تبرر الحالة، التي تركني عليها المؤلف، هذه الافتتاحية، وإلا فإن الاعتراف لا يهدم الاقتراف، والسلب لا يتبع الغلبة.

«إن الأنبياء كالشعراء الكبار هم أناس سماعيون، ذلك أن الرؤية بالنسبة لهم هي النتيجة وليست السبب أو العلة. أن هذه الحالة بالذات مرتبطة بهيمنة الكلام على الكتابة وذلك قبل أن تنعكس موازين القوى باختراع الورق ثم المطبعة»[(١)].

لله درُّك من حقيقة هي مسعانا ومرسانا!

ينبغي للشاعر الكبير، إذا ما نظم أو قصد، أن يأتي بالروائع والمعجزات، ومثله النبي أيضاً. والأخير مطلوب منه كل شئ مستحدث وعظيم وجليل ومتكامل. فهو لأمته لا المبشر فحسب، بل الهادي والمنقذ والنذير. وكما يُعرف الشاعر بقصائده، والأديب ببيانه، والفنان برسومه أو منحوتاته أو ألحانه أو أغانيه أو سمفونياته، كذلك يعرف النبي بعلاماته، ومن أبرز علامات محمد العربي: القرآن (...) وحسبما هو معروف فإن لكل حدث سبباً أو أكثر، ولكل كلمة مبنى ومعنى، فإما التسليم بما ادعاه السلفيون والتقليديون، أو الرجوع إلى العقل، الذي غالباً ما

(١) الدكتور أركون: ص٣٩.

يزعج ويثير العداوات في المجتمع الإيماني المتوكل المطمئن

ليست غايتي مما تقدم التشهير بأي من عيوب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، كثرت أو قلت، ولا أنا ساع إلى التبجيل الزائف والمديح الأعمى، إنما شئت التذكير بأن الأحكام المطلقة ولاسيما منها المختصة بالثقافة والتاريخ، قلّما تخلو من ظلم أو عسف، مع يقيني بأن الدكتور أركون لم يعتمد إهمال حق أي كان، بل هي الظروف الجائرة التي تعيشها ثقافتنا، والمعانيات المحيطة بنا على امتداد الجغرافيا العربية والإسلامية.

وتألمت أكثر إذ رأيت «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» خلواً من العنصر النسائي، على أهميته: فلا خديجة الأولى، ولا عائشة بنت أبي بكر، ولا حفصة بنت عمر، ولا ماري القبطية، ولا أم سلمة بنت زاد الركب، ولا أم المساكين زينب بنت خزيمة، ولا أم حبيبة بنت أبي سفيان، ولا زينب بنت جحش، ولا جويرية بنت الحارث، ولا صفية بنت حُيي، والأخيرتان يهوديتان. ولست أدري لماذا غيّبهن هكذا الدكتور أركون، المغربي – الباريسي، الممتلئ معرفة وأدباً وعلماً!

إن لكل واحدة من نساء النبيّ دوراً، كبر أو صغر، يمكننا استنباطه واستخراجه من القرآن نفسه والسيرة والحديث.

(...) أين هند زوجة أبي سفيان وأم معاوية؟

أين فاطمة زوجة علي وأم الحسن والحسين؟ أين أسماء بنت عميس امرأة جعفر بن أبي طالب؟

أين لبابة بنت الحارث الهلالية امرأة العباس وأم الفضل؟

أين الخاطبة خولة بنت حكيم؟ كيف استطاع الدكتور محمد أركون أن يتجاهل الحشد النسائي العربي الذي عرف محمداً، وعرفه محمد؟



شيخهم وشيخنا

ومن الرجال الذين نسيهم أو تناساهم الدكتور أركون، ولهم في القرآن أكثر من أثر: سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وأبو سفيان وأبو لهب وأبو جهل وكعب الأحبار وورقة بن نوفل وعبد المطلب وعبد الله بن سعد بن أبي سرح وذو الخويصرة، الذي عُدّ «أبا الخوارج»، وغيرهم وغيرهم. في حين ظلم معاوية، أو هو لم يبد اهتماماً بهذا السياسي الواقعي والموضوعي الذي اختبر بلاد الشام وأهلها، فأبى أن يساق «الشوام» بالعصا البدوية الغليظة الشرسة!

كان من المفترض في الدكتور أركون القائل: «أن كل سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها. بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعاً من «المسرحة السياسية» (*) من أجل نشر الوهم القائل إنها تنتج الحقيقة وتحميها» (١). ألا يبقى حكمه على معاوية، مؤسس الدولة الأموية، رجراجاً وغير ثابت، إذ يقول:

«منذ عام ٦٦١م، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة حصول ما سمّاه المسلمون الفتنة الكبرى، أو الانشقاق الأكبر. يعترف الجميع بهذا الانشقاق، السنيون كما الشيعيون. كان معاوية الذي ينتمي تاريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء. لقد استطاع أن يحذف علياً الذي سقط قتيلاً من ساحة الصراع. وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي. كان معاوية في الأصل حاكماً لسوريا التي فتحت عام ٦٣٦م، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق. يعتبر هذا العمل دلالة بالغة، كما لو أن البابا مثلا قد نقل البابوية من روما إلى تورين. هكذا وصلت السلالة الأموية إلى الحكم واستمرت قرابة القرن، أي حتى عام ٧٥٠م. كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملا واقعياً لا علاقة

(*) المصطلح بالفرنسية هو: Dramatur – gie Politique) وهو مأخوذ من كتاب جورج بولانديه الذي بعنوان: Le pouvoir sur scene, Balland. 1980 –

(١) الدكتور أركون: ص٢٦٨.



له بأي شرعية غير شرعية القوة »و« على الرغم من كل الذي قلناه، فإنه ينبغي ملاحظة أن هذه المرحلة الأساسية من التاريخ الإسلامي هي مرحلة تصعب كثيراً معرفتها بدقة»[1].

أي شرعية؟ كل سلطة أو سيادة إن لم تكن قوية وحازمة لا تدعي «شرعية». وهل حقق محمد نفسه ما قد حقق بدون القوة التي كانت لديه. وبخاصة البشرية منها والمادية؟

إن الدكتور أركون يتقن، على ما يبدو، فن الانسحاب عند «الحشرة». ويتقن أيضا فن تمييع المواقف والآراء، إذا ما ارتفعت درجة الحرارة وساء المناخ، وكأن اللذة، عنده، أن يرى قارئه يتخبط في بحر المصطلحات الذي ليس له آخر مثلما قلنا. هنا أتخذ لنفسي الفرصة، لأقول كلمة حق في المترجم الدكتور هاشم صالح. هي أنه أنقذ بتعليقاته وشروحاته الكتاب من خطر العزلة الذي كان ينتظره بكل تأكيد.

يقول الدكتور سعيد الأفغاني من الجامعة الليبية:

«إذا أنت جاوزت اشتغال الوضاع[2] ببني أمية جملة، مدحاً وقدحاً، إلى اشتغالهم بهم تفصيلا. وجدت فيضا غزيراً، إن هو آلمك وأمضك لملامح الكذب فيه فأنت واجد فيه متعة وتسلية، وعرضاً لما في نفوس الجماهير حين ترضى وحين تغضب، وحين تضيق صدراً بالضغط على آرائها وعقائدها، فتنفس عن نفوسها برد فعل خفي، لكنه يتزايد برفق حتى يجرف كل شيء».

أضاف:

«أول ما اشتغلوا به من خلفاء بني أمية شيخهم ويعسوبهم معاوية بن أبي

(١) المصدر نفسه: ص٢٨٣.

(٢) أصحاب الأحاديث الموضوعة والمنسوبة إلى النبي ﷺ.



سفيان، فلم يحظ أحد بمثل ما حظي به من روايات وأخبار تـزج بـه في النـار، ولا نعم أحد بمثل ما حبته روايات الطرف الآخر من مقام عن يمين الـرحمن في جنـات عدن»[1].

وبما أن أكثرنا عرف معظم التشنيعات التي حملهـا خصـوم أميـة عـلى معاويـة، فلنتعرف ولو على واحدة من روايات الثناء عليه (معاوية) وتبشـيره بالجنـة، وهـو على ما يعلم التاريخ من شأنه أنه كان من كتّاب وحي النبي، فإليك ما يأتي:

«رُوي أن رسول الله ﷺ قال لمعاوية : «كيف بك لـو قـد قمصـك الله قميصـا» (يعني الخلافة)؟.. فقامت أم حبيبة [2] فجلست بين يديه فقالت:يا رسـول الله وإن الله لمقمص أخي قميصاً؟ قال:نعم ولكن فيها هنات وهنات وهنـات. فقالـت:يـا رسول الله، فادع الله له.فقال: «اللهم اهده بالهدى وجنبه الردى واغفر له في الآخرة والأولى» [3]. وفي حديث منسوب إلى النبـي ﷺ أيضـا: «إن الله ائـتمن عـلى وحيـه جبريل وأنا ومعاوية، وكاد أن يبعث معاوية نبياً من كثرة حلمه وائتمانه عـلى كـلام ربي، فغفر لمعاوية ذنوبه، ووفاه حسابه، وعلّمه كتابه، وجعله هادياً مهدياً، وهدى به» [4].

إن القضية، في جوهرها، هي أن السياسة فرّقت بين عليّ ومعاوية، مثلما فرقـت بين عمر وسعد بن عبادة الأنصاري، وبين عائشة وعليّ، وبين عثمان ومحمـد بـن

(١) د.سعيد الأفغاني: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام (ثبت كامل الأعمال المـؤتمر الـدولي لتـاريخ بلاد الشام المنعقد في الجامعة الأردنيـة، مـن ٢٠ إلى ٢٥ نيسـان ١٩٧٤)، الـدار المتحـدة للنشـر ١٩٧٤، ص٤٤.

(٢) إحدى زوجات النبي وأخت معاوية. وقد مر ذكرها.

(٣) د.سعيد الأفغاني: المصدر نفسه، عـن مخطوطـة ابـن عسـاكر ح٥ الورقـة ١/ ٢٤٠. أيضـا كتابنـا «قاموس حرب علي ومعاوية وسباعية طلال سلمان» طبعة ١٩٨٥.

(٤) المصدر نفسه، عن ابن عساكر الورقة ٣٤٢.

أبي بكر. وكانت قد فرّقت بين محمد وعمه أبي لهب، الذي يمثل التيار المكي الرافض والمتمرد والمستهجن والمستنكر. والقضية، في جوهرها أيضاً، هي أن الفكر العربي الإسلامي وراءه المعارضون والمتمردون والمحتجون، مثل ما المؤيدون والمحازبون والشيعاء المشاركون. وكل فكر لم يعرف النقد والتحدي أو المجابهة، هو فكر ناقص وهزيل وفاتر وساكن.

ماذا يقول الدكتور أركون؟ سامح الله الوضاع والحفاظ [1] والشرّاح والفقهاء، فإن في بعض أعمالهم ما يؤذي النبي ويؤذينا.

أين الله من السياسة؟ وأين السياسة من الله؟ تحت عنوان: «في الإسلام الكلاسيكي: السيادة العليا الإلهية»(من الفصل الخامس)، كتب أركون يقول: «أقل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع هو أن مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت قد شغلت المسلمين دائماً. لقد هيمنت في الواقع على تاريخ المجتمعات التي لمست بالظاهرة الإسلامية. أكثر من ذلك، فإن الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد».

أضاف: «إن الخطاب القرآني – كخطاب المسيح الناصري(؟) – وبشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة، هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين:

١- تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي).

٢- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي

(١) الذين حفظوا القرآن والأحاديث.



ولكن الحاضر دائماً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر»[١].

«اللحظة الإمبراطورية»

وتحت عنوان «اللحظة الإمبراطورية» (من الفصل السادس) كتب أيضاً أركون فقال:

«تشير صفة «الإمبراطورية» إلى النمو السياسي والاقتصادي السريع للدولة الخليفية بدءاً من الأمويين. أدت هذه الحالة التاريخية إلى تعديل الروابط بين الدين والمجتمع. وبين الإبداع الرمزي وهيمنة الدولة على الأفراد والجماعات وضبطها لهم. نظراً للفضاء[٢] الذي ظهرت فيه التوجهات الجديدة المتعلقة بالوضع البشري، فإن الدين قد تحول إلى مجموعة من الأعراف والمعايير الضابطة والوظائف الاجتماعية المحددة من قبل رجال القانون، وإلى إطار شعائري قسري ينطبق على الجميع».

وقال: «هكذا أصبحت المعايير والممارسات الشعائرية المعترف بها والمحمية من قبل السلطة المهيمنة الدين «الحقيقي» أو «الارثوذكسي». في الوقت ذاته نجد أن الجماعات التي رفضت (أو قاومت) تطبيق هذا التعبير الرسمي الذي قلّص من دورها واحتقرت واعتبرت انعزالية وزنديقة ومتوحشة وجامعة وعاصية...»[٣].

مع محمد، وفي زمانه «الأصيل الذي يعلو على كل الأزمان»[٤] صارت السياسة هي الله، والسيادة إلهية. ولما انتهى هذا الزمان تراجع الله لتستمر السياسة إلى يومنا

(١) الدكتور أركون: ص١٦٦/ ١٦٧.

(٢) يقول الدكتور هاشم صالح: «استخدمنا كلمة «فضاء» وكان يمكن أن نقول المكان أو المنطقة الجغرافية. ولكن العلوم الإنسانية الحديثة تفضل استخدام كلمات «مادية» أو فيزيائية تشبه المصطلحات المستخدمة في «العلوم الدقيقة» (حاشية ص ٢٢٣).

(٣) الدكتور أركون: ص٢٢٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٠٨.

هذا.

لماذا؟ الآن «لا نبي بعد محمد» على ما يقول محمد نفسه؟ أم أن السياسة، بعد موت النبي، فقدت «قدسيتها» و «عظمتها» و «صلتها» بالرحمن الرحيم.

وتنتقل بنا الأيام والسنون، لنصل إلى «السياسة الدولية» و «الحكومات المعظمة»، فكأن اله قد استعاد نشاطه السياسي، ولكن على غير الأرض العربية، وبات يعمل بطريقته القديمة التي استساغها النبي وخلفاؤه الراشدون الأربعة.

يقول السيد دليزل بورنس: «إن كلا من طريقة« الدولة المعظمة»وطريقة ائتلاف الحكومات إلى مجموعات مبنية على المصالح المشتركة المتبادلة هو جزء من حياة ثانية متبدلة وليست السياسة الدولية تشريحاً لجثة حامدة، ولا تحليلا لعالم ميكانيكي ثابت، بل هي درس وضعه مركبة متنقلة، وأجزاؤها أبدا متغيرة تغير العلائق بينها. وإن بعض التغيرات هي نتيجة الأحوال المحيطة وليس للسياسة سلطان عليها. لكن بعض التغيرات الأخرى هي نتيجة العمل الاختياري الذي يعمله الراغبون في تحسين الحياة وتنظيمها» (١).

ما الفرق بين الله و «الحكومة المعظمة»؟

لا بد أن الباحث العصري الدكتور محمد أركون يرفض القول بالفرق بين هاتين «القوتين الظاهرتين» أما وإن خانته المصطلحات التي سخرها في عملية «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي» (٢)، فلأن النبوة «لا تتكرر»والقرآن «لا يؤتي بمثله». وأياً كانت النتائج فبكلمات قليلة، وقليلة جداً، يصلح الدكتور أركون ما «أفسده»العلم، ويعيد تركيب ما يفككه أهم المصطلحات في الفكر الحديث، باعتبار

---

(١) دليزل بورنس: السياسة الدولية. ترجمة الدكتور عبد الرحمن شهبندر. مطبعة الترقي بدمشق ١٩٣٥.ص ٨٢/ ٨٣ لدى المكتب الإسلامي، بيروت. لصاحبه الشيخ زهير الشاويش، بعض النسخ من هذا الكتاب القيم والنفيس.

(٢) الدكتور أركون:المقدمة ص ١٣.



أن «قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، الرغبة الهائجة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه»[1].

وإذ يحمل أركون على «الماركسيين الدوغمائيين الرافضين للأبستمولوجيا، تلك اللعبة المجانية والوهمية الخاصة بالفكر البورجوازي»[2]، يعلق الدكتور هاشم صالح فيقول: «غني عن القول أن مهاجمة أركون – ومهاجمتنا نحن أيضاً – للماركسية الدوغمائية أو الأرثوذكسية الجامدة لا يعني أننا ضد الماركسية! على العكس إننا نعتقد بأهمية وجود تيار ماركسي عربي ذكي ومتفتح وقادر على طرح مشاكلنا بطريقة فعلا ماركسية!... وهذا ا يفعله عميقاً محمد أركون دون جلبة أو ضجيج، ودون أن يدعي الماركسية»[3].

نطمئن من؟ الماركسيون مثلهم مثل الإسلاميين وسائر العقائد الدوغمائيين. إن أحداً من هؤلاء وأولئك لا يحب «الضحك على الذقون»، ولا يرضيه الـ«ما بين بين».بل يصر، إذ يصر الجميع، على الالتزام فحسب.

من الشرق إلى الغرب. وبالعكس تسافر أفكار ومذاهب وفلسفات وأيديولوجيات ومصطلحات، وكلها، اتفقت أو اختلفت، خاضعة، بشكل أو آخر. للعوامل المحلية الإقليمية والدولية، فعبثاً نفكر في قولبة هذا الدين أو ذاك، وهذه الأيديولوجيا أو تلك، إلا بما يتفق وطاقة الإنسان على التغيير والتحديث والتعديل. وكما فرضت الحروب والفتوحات والغزوات التبادل السكاني. فرض السلام أيضاً التبادل الثقافي والفكري بين الأمم والشعوب. وفي مطلق الأحوال يظل الاقتصاد محافظا على أهميته ومكانته حسبما كرسهما العقل قبل أن ابتلى

(١) الدكتور أركون ص ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه:ص٢٣٤.

(٣) د.هاشم صالح كاشيه ص ٢٣٤.

بالمحنة الكبرى: السيادة الإلهية.التي يميتها العلم ويبعثها الوحي «تراثاً حياً»!

يقول أركون: «إن القرآن يحوّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي إلى مقدس والزمني إلى روحي والاقتصادي إلى أخلاقي ويحوّل المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز (و) كانت هذه العملية قد دعيت في الماضي بشكل غير دقيق وغير مطابق بالإعجاز أن سامع القرآن وقارئه مدعو لأن يجري ويكتشف وراء الأشياء الأكثر مباشرة ومحسوسية المعنى المطلق والأخير»[1].

وعلى هذا جيّش مفكرنا الدكتور أركون أبرز الأساتذة الغربيين المحدثين. ووضع العلم الغربي الجديد، في خدمة القرآن، أو جزء منه، فكان له ثمانية فصول هي: «حول الإنثروبولويجا الدينية/ نحو إسلاميات تطبيقية» (من ص ٥١ إلى ص٦١)، «مفهوم العقل الإسلامي»(من ص ٦٥ إلى ص ١٠٧)، «ملامح الوعي الإسلامي» (من ص ١١٥ إلى ص١٣٨)، «نحو إعادة توحيد الوعي العربي – الإسلامي» (من ص١٤٣ إلى ص١٦١)، «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام» (من ص ١٦٥ إلى ص١٨٢)، «محاولة لدراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي» (من ص ١٩٧ إلى ص ٢٣٩)، «الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي» (من ص ٢٤٥ إلى ص ٢٦٩) و «الإسلام والعلمنة»(من ص٢٧٥ إلى ص ٣٠٠). ولا بعض «النهايات» و «الأطاريف»، التي كانت، من وقت إلى آخر، تجتاحني في وغرة الهاجرة، أي حيث تتوسط الشمس السماء، لصدّقت أن الفكر العربي الإسلامي كله على المشرحة. وبرغم ذلك فرحت أيما فرح، وسررت أيما سرور، وكدت أنسى أن اسمي ممنوع من الصرف، وصوتي محرَّم عليه أن يدخل حتى ولا في عكاكيز عواجز مشرقنا السعيد.

(١) الدكتور أركون:ص٩٨.



محمد أركون يشكو إساءة الفهم وينتقد محمد عابد الجابري

الاغتراب ومشكلة سوء الفهم لازما أركون كثيراً، ففى لقاء خاص جمعني بـه في عمان تضمن حواراً معه قبل عامين ونصف – ويومها كان الرجل مدعوا إلى نـدوة للمعهد الملكى للدراسات الدينية – بادرنى بالسؤال: أيـن النـاس؟ أيـن أسـاتذة الجامعات؟ قلت له إن الناس يقرؤونك كثيراً لكـنهم قـد لا يفهمونـك إلا قلـيلاً، وإن أساتذة الجامعات مشغولون فى دروسهم، وذلك كـى ألـتمس العـذر فى عـدم مجيء أى مثقف للقائه سوى الأمير الحسن بن طلال الـذى حضـر آنـذاك مائـدة مستديرة فى إطار التعاون بـين المعهـد الملكـى والأكاديميـة اللاتينيـة، اسـتغرب الرجل غياب المثقفين عن جلسات الندوة، ولأنهـم لم يحضـروا للقائـه قلـت لـه: أتظن أنهم سيخرجون لاستقبالك فى المطار؟ استفزه الجواب وقرر أن يبدأ حـواراً طال معه، وجه فيه انتقادات للدارسين فى الغـرب، ولرؤسـاء الجامعـات العـرب، ولعمداء الكليات وعدم ممارستهم لصلاحياتهم، وإلى كثير مـن التفاصـيل، لكـن أكثر ما كان يلازمه هو الحديث عن الغربة التى لازمته فى الثقافـة العربيـة وحالـت دون انتشار أفكاره.

فى مقدمته لكتابه الذى حمل عنوان «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هـو الفكر الإسلامى المعاصر» (دار الساقى ١٩٩٣)، انتقد أركـون تجاهـل البـاحثين لجهوده وتنصيب بعضهم للـدفاع عـن الفكـر الإسـلامى مـن دون وعـى علمـى لجهوده فى محاولة منهم لإجهاض صوت العقل، وهـذا الإقصـاء برأيـه لأفكـاره



وأفكار غيره من المتنورين، هو الذى أطاح بمشروع ابن رشد وأمثاله، وفى هذه الحالة يرى أركون مذهب الفشل انتصر على مذهب التجديد.

يقول أركون فى كتابه المشار إليه أعلاه: «أرجو من القارئ أن يتعامل معى ولو للحظة قصيرة فى وضع الباحث الذى يحرص على تجديد الفكر الإسلامى وإثراء اللغة العربية بمعجم علمى حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يكن ممكناً التفكير فيه مفكراً فيه ومفهوماً وملموساً، وعندما يتفرغ الباحث لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية، إذ به يجد أن عدداً من زملائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر وينشر، ويضربون صفحاً عما قرؤوا أو قرروا ألا يقرؤوا، ولا يشيرون مرة واحدة، لا بالقبول ولا بالرفض، إلى اجتهاد يستحق الذكر أو التأييد، وإذا بفريق ثان من العلماء المرموقين يثورون ويهاجمون ويفترون كذباً ويحملون الكاتب ما لم يخطر بباله مرة واحدة وما لم يقصده البتة، ويرددون ذلك فى المجلات والجرائد المغذية للمخيال الشعبوى، حتى إذا طغى ذاك المخيال واكتسب قوة سياسية ينقلب المغذون والمؤيدون له إلى أعدائه ومشرديه ومبطليه، وإذا بطائفة ثالثة تشكو من صعوبة المعجم وتعقد التركيب وغربية النزعة وثقل أسلوب الترجمة.. هكذا يتلقى المجتمع العربى المعاصر جهود أبنائه، الذين يستطيعون أن يتحملوا تأثير العوامل السلبية فيه وانتشار الجهل وعدم التسامح، وهكذا تتجدد سوسيولوجة الفضل التى همشت ابن رشد وأمثاله، وأزالت نفوذهم الفكرى والثقافى وقضت عليه» (أركون، «أين هو الفكر الإسلامى، ص ١٣)

يوضح نص أركون السابق مدى وثقل الاغتراب الذى تلقاه الباحث فى الثقافة العربية، وهى ثقافة رفضت «اللامفكر فيه» أو «غير الممكن التفكير فيه» عبر قرون، ووصل بها الأمر حد الإدانة لأعمال الرجل الذى ظل مصراً على مواقفه ولم يبدل فيها أو بغيرها أو حتى يقبل بمراجعتها، وهو فى ذلك الموقف وفى غيره من مواقفه المعرفية ظل يرسم جهداً متميزاً فى البحث المعرفى العربى، وهو جهد قوامه إحداث مقاربات معرفية وتأويلية وبحث جراحى فى تلافيف العقل

الإسلامى ونقده.

بذلك الرد يشمل أركون كل الردود عليه، ومنها ما أورده جورج طرابيشى فى كتابه «من النهضة إلى الردة» (ص ١٣٣-١٣٤) بقوله: «إن أركون، بعد نحو من عشرة كتب وربع قرن من النشاط الكتابى، قد فشل فى المهمة الأساسية التى نذر نفسه لها «كوسيط» بين الفكر الإسلامى والفكر الأوروبى، فأركون لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب «الثابتة» اللامتغيرة إلى الإسلام، وهى نظرة «من فوق» و«ذات طابع احتقارى»، بل هو قد عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمثقف مسلم مضى إلى أبعد مدى يمكن المضى إليه فى تبنى المنهجية العلمية الغربية وفى تطبيقها على التراث الإسلامى».

ميزة أركون فى معرفته التى قدمها لا تكمن فى مجرد الذهاب للمناطق الشائكة، أو المحرمة، بل فى رأى جيرار ليكريك فى كون أركون «ليس مجرد واحد من المستشرقين العرب الذين يعيشون فى الغرب، والذين استخدموا أساليب تقنية ومعرفية ترتبط بالعلوم الإنسانية، بل فى حرص الرجل على تقديمه لنفسه فى عالم الغرب المعرفى على أنه مثقف مسلم من أصل بربرى أراد أن يكون إصلاحياً مبشراً بالإصلاح، أى منخرطاً فى حركة التطور التاريخى».

كان أركون وفياً فى مساره العلمى للمنهج الغربى، وهو تأثر مباح لا يمنع من الاعتراف بأن محمد أركون ظل واحداً من أبرز أعلام الدراسات الإسلامية القلائل فى العالمين العربى والإسلامى الذين يملكون مشروعاً فكرياً حقيقياً، يتجاوز إطار الجامعة والدراسات الأكاديمية، ليصب فى هم التحديث والتنوير الذى طالما يشغل رواد النهضة العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر.

انشغل أركون بأوجه الاختلاف بين مفهوم العقل الإسلامى عن مفهوم العقل العربى، وبين أن الأول «يتقيد بالوحى أو المعطى المنزل، ويقر أن المعطى هو الأول، لأنه إلهى، وأن دور العقل ينحصر فى خدمة الوحى، أى فهم وتفهيم ما ورد

فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد».

أما العقل العربى، برأي أركون، فهو «الذى يعبر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكرية الخارج عنه والذى يتقيد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، كما نعرف اليوم شعراء وكتاباً مغاربيين سيؤلفون بتاريخ القوم أو الجماعة أو الأمة النطاقين بها، ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعدداً وإنتاجاً من العلاقات بين قوم محدودين ولغة».

كشف أركون عن عدم ميله إلى مصطلح محمد عابد الجابرى للعقل العربى، فقال: «ويصعب على قبول ما أورده عابد الجابرى لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربى. ومن المعروف أنه لم يتحرر فى شروحه وتأويلاته من تلبسان الذهنونة والقومية والعنصرية».

رفض أركون مقاربة الجابرى للعقل العربى، كما هو واضح فى الاقتباس السابق، ومال إلى أن القرن الرابع الهجرى فى زمن بنى بويه كان يشهد حراكاً معرفياً وثقافياً يسهم به الفارسى والهندى واليهودى والمسيحى والعربى والمسلم، واعتبر أن التعايش الثقاف المتعدد أوجد ما يسمى «بالأنسية» العربية فى القرن الرابع الهجرى، والحركة الإنسية هى حركة ثقافية واسعة شهدتها أوروبا فى القرن ١٥ م، وكانت استهدفت التخلص من قيود الفكر انفيودالى والكنيسة الكاثوليكية واعتمدت الحركة الأنسية على الفرد باعتباره محور الفكر الإنسانى، كما اهتم الأنسيون بإحياء التراث الفكرى القديم، عبر ترجمة الكتب اللاتينية والإغريقية، كما دافعوا عن الحرية وقيم التحرر من قيود الكنيسة.



النزعة الإنسانية والإسلام

مؤلف هذا الكتاب هو البروفيسور محمد أركون أستاذ تاريخ الفكر الإسلامى فى السوربون لأكثر من ثلاثين سنة، وهو الآن أستاذ محاضر فى العددي من الجامعات العالمية فى أوروبا وأميركا والعالم العربى والإسلامى، والأستاذ أركون جزائرى الأصل، ولذلك أهدى كتابه إلى الجزائر التى تعانى ما تعانيه منذ عدة سنوات والتى قطعت الأحداث الدموية والمأساوية مسيرتها الصاعدة نحو الحرية والتقدم وتجسيد النزعة الإنسانية على أرض الواقع، ولكنه مصاب أليم سوف ينتهى بإذن الله قريباً، بل إنه انتهى إلى حد كبير.

وينطلق المؤلف من الأطروحة العامة التالية: وهى أن المجتمعات العربية والإسلامية شهدت تشكل النزعة الإنسانية قبل أوروبا بعدة قرون، ومعلوم أن النزعة الإنسانية وظهرت فى إيطاليا أولاً ثم عموم أوروبا ثانياً فى عصر النهضة، وفى القرن السادس عشر، ولكنها ظهرت فى العالم الإسلامى بين عامى ٨٠٠-١١٠٠ للميلاد أى قبل أوروبا بسبعمائة سنة على الأقل!. ولكن القضية هو أن هذه النزعة الإنسانية والنهضوية ماتت فى العالم الإسلامى بعد القرن الثالث عشر والدخول فى عصور الانحطاط الطويلة.

أما فى أوروبا فقد ظلت متواصلة ومتصاعدة من دون انقطاع منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، وهذا هو سر تفوق أوروبا على العالم العربى والإسلامى. ويرى محمد أركون أن جيل مسكويه والتوحيدى وبقية الفلاسفة والأدباء كان ناشطاً بين



عامى ٩٥٠-١٠٢٠م على الأصعدة والمستويات كافة من أدبية، وتاريخية، وجغرافية، وفلسفية، وكان يمزج بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية بطريقة ذكية منفتحة، وكان أبعد ما يكون عن التزمت والتعصب، فمسكويه كان يستشهد بأرسطو والقرآن الكريم من دون أن يشعر بأي مشكلة، وكان يفهم الدين فهماً عقلانياً، وسطياً، بعيداً عن التشنج، والتجهم الفكرى أو العقائدى.

مثل الأمر ذاته عند أبى حيان التوحيدى صاحب الكتب الشهيرة والأسلوب الرائع: كالمقاسات، والإمتاع والمؤانسة، والصداقة والصديق، كلهم كانوا مؤمنين وعقلانيين فى آن معاً. ولكن هذا الموقف العقلانى ذا النزعة الإنسانية اختفى فى ساحة الفكر العربى والإسلامى بعد موت الفلسفة وانتصار الجمود العقائدى والتحجر الفكرى، واستمر الأمر على هذا النحو طيلة ستمائة سنة، أى حتى مشارف النهضة الحديثة فى القرن التاسع عشر.

هكذا نلاحظ أن مجريات الأمور فى العالم العربى كانت معاكسة لما حصل فى أوروبا، فعندما توقفت الفلسفة عندنا – أى الفكر العقلانى – راحت تنشط عندهم وتزدهر حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم.

فعندما كنا نحن نغط فى ظلام الوسطى الانحطاطية، أى فى لقرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر وحتى التاسع عشر، كانوا هم يصنعون الحداثة والحضارة درجة فدرجة، ومرحلة فمرحلة، ففى تلك القرون ظهر دانتى، وبيترارك، وكوبرنيكوس، وغاليليو، وديكارت، وسبينوزا، ولايبنتز، ونيوتن، وكانت، وهيغل، وفيخته، وكيبلنغ، وهولدرلين، وماركس، وأوغست كونت، وفرويد، إلخ.

هذا فى حين أنه لم يظهر فيلسوف واحد فى العالم الإسلامى كله خلال تلك الفترة! وكان ابن رشد الذى مات فى نهاية القرن الثانى عشر (١١٩٨) آخر فيلسوف كبير عرفناه، بعده كان القحط والجدب، ولكن لا ينبغى أن نستثنى ابن خلدون المؤرخ



النقدى الكبير الذى مات عام ١٤٠٦م، وبالتالى فإن أركون يستنتج ما يلى:

الفكر العربى الإسلامى ذو النزعة الإنسانية والعقلانية لم يمت نهائياً إلا بموت ابن خلدون فى بداية القرن الخامس عشر الميلادى، ولكنه مات كمرحلة واسعة وجماعية بدءاً من القرن الثالث عشر، أى بعد موت ابن رشد، وبالتالى فابن خلدون هو استثناء على القاعدة، ليس إلا أنه فرد معزول داخل عالم قاحل هجره الفكر إلى حد كبير وغطس فى مستنقع التكرار والاجترار العقائدى أو المذهبى الضيق.

وبالتالى فالتحقيب المعرفى للفكر العربى والإسلامى يختلف عن التحقيب المعرفى للفكر الأوروبى، فعندما كانوا نائمين على الفكر طيلة القرون العشرة الأولى للميلاد كنا نحن مستيقظين، وعندما استيقظوا هم بعد ذلك نمنا نحن!

وهكذا يمكن القول إن الفكر العربى مر بالمراحل الخمس التالية:

١- المرحلة الكلاسيكية المبدعة (بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد)، حيث حصل تفاعل مع الفكر الإغريقى والندى والفارسى عن طريق الترجمات، وحيث حصلت مصالحة بين الدين والفلسفة على يد كتاب كتبار كالجاحظ، والتوحيدى، ومسكونه، والمتنبى، والمعرى، والبيرونى، وفخر الدين الرازى، وعشرات غيرهم، هذا من دون أن ننسى كبار الفلاسفة فى المشرق والمغرب، كالكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، وابن باجة، وابن الطفيل، إلخ هذه الفترة امتدت كما قلنا حتى القرن الثالث عشر تقريباً، بل وحتى بداية القرن الخامس عشر إذا ما أردنا أن نشمل بها ابن خلدون.

٢- المرحلة السكولاستيكية: أى التكرارية والاجترارية أو حتى الانحطاطية، وقد استمرت منذ موت ابن خلدون وحتى ظهور رفاعة الطهطاوى فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر والاحتكاك بالحضارة مرة أخرى من خلال البعثات إلى أوروبا.

طيلة هذه المرحلة اكتفى المسلمون عرباً كانوا أم غير عرب بتكرار واجترار ما



أبدعه القدماء أو حتى تقليصه إلى أقصى الحدود ونسيانه، وبالتالى فقد راحوا يكررون المقولات العقائدية والفقهية لهذا المذهب أو ذاك دون أى إبداع أو إضافة تذكر، فى تلك الفترة تحجر الفكر والعقل وأصبح الناس يكررون كالببغاوات المقولات والأفكار نفسها.

٣- المرحلة الثالثة من مراحل الفكر العربى: وهى ما ندعوها بالمرحلة الليبرالية أو مرحلة عصر النهضة وقد امتدت من عام ١٨٠٠ بعد حملة نابليون بونابرت على مصر وظهور محمد على وانتهت عملياً عام ١٩٥٢، تاريخ ظهور عبد الناصر وهى من أكثر المراحل خصوبة فى تاريخ الفكر العربى ويمكن تشبيهها بالمرحلة الكلاسيكية المبدعة التى ذكرناها أولاً.

٤- المرحلة الرابعة: مرحلة الثورة القومية العربية الاشتراكية بقيادة جمال عبد الناصر والبعث، وقد امتدت من عام ١٩٥٠ إلى ١٩٧٠ أى حتى موت عبد الناصر، وقد امتزجت بالماركسية فى مرحلتها التالية.

٥- المرحلة الخامس: وهى التى لا تزال نعيش فيها حتى الآن، فبعد موت عبد الناصر بطل القومية العربية انتشر تيار الإخوان المسلمين وسيطر على الساحة الأيديولوجية، وظهرت الثورة الخمينية فى إيران وبقية الحركات الأصولية فى مشرق العالم العربى ومغربه.

ثم يردف المفكر الجزائرى الكبير قائلاً: لقد عاب على المستشرقون لأنى تحدثت عن النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى، أو العاشر الميلادى، وقالوا لى أن النزعة الإنسانية غير معروفة فى تاريخ العرب والإسلام كله، وإنما ظهرت فقط فى أوروبا أثناء عصر النهضة، وبالتالى فلا يحق لك أن تستخدم هذا المصطلح ولا أن تطبقه على تاريخ الفكر العربى فمصطلح هيومانيزم لا علاقة للإسلام به.

ولكنى أثبت لهم أن هذا التيار وجد بالفعل، وكان له ممثلوه، ولكنه لم يعش طويلاً للأسف الشديد، فقد قضت عليه التيارات المنغلقة فكرياً والمتزمتة دينياً



بعد الدخول فى عصر الانحطاط.

هذا كل ما فى الأمر لا أكثر ولا أقل، بل إن العرب أو المسلمين أنفسهم نسوا هذا التيار وتنكروا له بعدئذ، وما عاد أحد يهتم بفلسفة ابن رشد، وابن سينا، والفارابى، وفكر المعتزلة، إلخ. كل هذه الأشياء أصبحت مشبوهة بالنسبة للعقل الفقهى اللاهوتى الضيق الذى ساد وسيطر على العقول حتى الآن تقريباً، فابن رشد اتهم فى صحة دينه ومعتقده، وكذلك ابن سينا ومصير المعتزلة وتيارهم العقلانى معروف، ومعظم كتب الفلاسفة والمعتزلة حرقت أو اختفت عن الأنظار.

وهكذا انقطع العرب والمسلمون عن أهم فترة إنتاجية وإبداعية فى تاريخهم وما عادوا يتذكرون إلا الفترة الانحطاطية القائمة على التكرار والاجترار، والدليل على ذلك هو أنها لا تزال مستمرة حتى هذه اللحظة.

وفى الوقت نفسه انقطعوا عن أفضل ما أنتجته الحضارة الحديثة فى أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر.

وهكذا راحوا يعانون من قطيعتين كبيرتين لا قطيعة واحدة، وهذا هو سبب تخلف المسلمين حالياً وسبب الورطة الرهيبة التى يتخبطون فيها دون أن يجدوا لهم مخرجاً منها، فهم لا يعرفون الفترة الحضارية من تاريخهم، ولا يعرفون الفترة الحضارية فى تاريخ أوروبا، وبالتالى فهم مدعوون لإعادة اكتشاف هاتين المرحلتين إذا ما أرادوا أن ينهضوا ويتقدموا.

ويرى المفكر الجزائرى الكبير أن عصر النهضة حاول أن يعيد الصلة بالماضى الكلاسيكى المبدع من جهة وبالحضارة الأوروبية من جهة أخرى.

وقد ترجم العرب عندئذ العديد من الكتب الفرنسية والإنجليزية فى شتى الاختصاصات العلمية والفلسفية، وظهرت أسماء لامعة فى تاريخ الأدب والفكر كأحمد مصطفى السيد، ومحمد حسنين هيكل، وطه حسين، وتوفيق الحكيم،



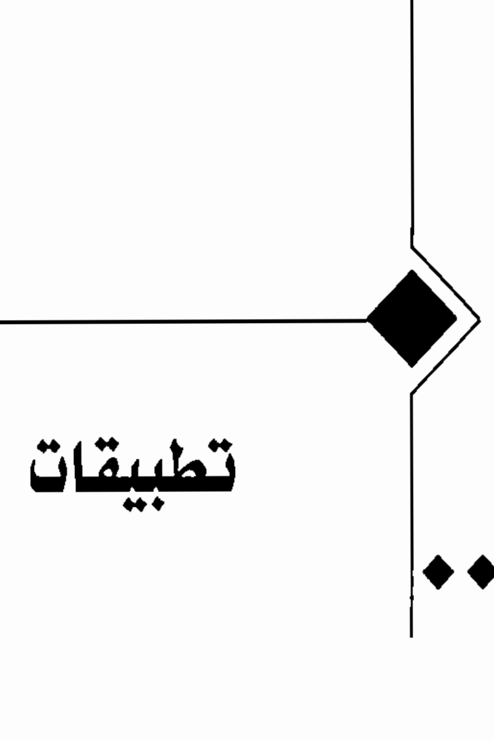
ويعقوب صروف، وفرح انطون، وعباس محمود العقاد، وميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران، وعشرات غيرهم، وشكلوا تياراً إنسانياً وعقلانياً رائعاً.

ولكن فى الوقت ذاته راح حسن البنا يشكل حركة الإخوان المسلمين لمقاومة تيار النزعة الإنسانية الحديثة بحجة أنه تابع للغرب الأوروبى الملحد، وهكذا اشتعلت المعركة بين الطرفين على مدار القرن العشرين ولا تزال، وأكبر دليل على ذلك هجوم أنور الجندى على طه حسين من خلال كتابه: طه حسين فى ميزان الإسلام، وقد حاكمه محاكمة صارمة متهماً إياه بالخروج على الدين الإسلامى وبالتبعية للفكر الغربى.

وطه حسين بحسب رأى أركون كان يمثل ذروة الموقف الإنسانى والعقلانى والنهضوى الحديث، ولهذا السبب حاكمته الحركات الأصولية المتزمتة وإدانته فى السنوات الأخيرة، وهذا أكبر دليل على مدى تراجع الفكر العقلانى فى العالم العربى والإسلامى منذ ثلاثين سنة وحتى اليوم، كما أنه دليل على أن التيارات المعادية للنزعة الإنسانية أخذت تكتسح الساحة من أقصاها إلى أقصاها، وهذه هى أكبر مشكلة نواجهها حالياً.

وأخيراً نلاحظ أن أركون لا يهمل نقد النواقص التى تحيط بالحضارة الأوروبية أو الغربية بشكل عام، فهو يدين الصفحة الكولونيالية من هذه الحضارة ويعتبرها انحرافاً عن مبادئ عصر النهضة والتنوير وتشويهاً للقيم الأساسية التى بنيت عليها كل حضارة الغرب الحديثة.

يضاف إلى ذلك أن النازية والفاشية والستاليتية كلها حركات ظهرت فى أوروبا، وهى تمثل أكبر انحراف عن مبادئ النزعة التنويرية والإنسانية التى طالما نادى بها فلاسفة أوروبا الكبار من أمثال ديكارت، وجان جاك روسو، وكانط، وهيغل، إلخ. ولكن ميزة أوروبا هى أن التيار العقلانى والإنسانى ظل موجوداً ومتواصلاً واستطاع أن ينتصر على ما عداه فى نهاية المطاف. هذا فى حين أن العكس هو الذى حصل فى العالم الإسلامى.



تطبيقات



محمد أركون... وقصة كتاب لم يكتمل!

عندما ذهبنا إلى باريس، كان ذلك قبل ثلاثين عاماً كان اسم محمد أركون ملء السمع والبصر، وكانت الجامعات الفرنسية هى قبلتنا التى نلتقى فيها صباحاً ومساءً، وأذكر أن أحدهم قد همس فى أذنى وقد بدا له إعجابى بأركون: لا تفكر فى مجرد تسجيل الدكتوراه تحت إشراف مسيو أركون، فالرجل لا يحب العرب ويكره أصله العربى الجزائرى.

وكانت هذه النصيحة الخبيثة كفيلة بأن تبعدنى عن الرجل سنوات وسنوات، وعندما التقيت به لاحقاً فى أحد مؤتمرات المتوسطية الذى كان مركز الدراسات العربى الأوروبى من أوائل من اهتموا بها، وجدته أمامى يحمل أوراقه فى حقيبته كتلميذ مجتهد فسألته عن سبب كراهيته للعرب فأجابنى بقوله: كيف أكره العرب وأنا منهم؟ ثم كيف أكره العرب وعندما بحثوا عن شخص يكتب عن العرب. لم يجدوا سواى. ثم لا تنس أن أسمى الأول محمد..، لا أتساهل مع أولئك الذين يكتبونه خطأ فقديماً كتبه بهجت النادى رئيس تحرير مجلة «رسالة اليونسكو» فصححته له وكتبت إليه التصحيح بنفسى وقلت أنا اسمى الأول «محمد» على اسم صاحب الرسالة الإسلامية، أما اسمى الثانى وهو أركون لا «تركون» وهو اسم عربى أصيل ودرست فى المدرسة الثانوية بوهران وكنت طالباً بكلية الآداب بالجزائر؛ ثم استطرد قائلاً: فى الحقيقة يبتعد عنى الطلبة لأننى أشترط أن يملك الطالب ناصية اللغة العربية أولاً ثم ناصية البحث العلمى ثانياً، وأريده أن يكون



كحالى عندما كنت طالباً فى الدكتوراه حيث كنت لا أتأفف وأنا أسير فى حى المجاورين فى الأزهر الشريف أو أضرب موعداً مع أحد الوراقين الذى يأتى إلى. وهو فرح سعيد – بأوراق مكتوبة عن ابن مسكويه، الذى درسته دراسة شاملة فى الدكتوراه.. حرضنى ما سمعته منه عن سؤاله عن علاقته السيئة برجلين: الأول عبد الرحمن بدوى أستاذ أساتذة الفلسفة فى عالمنا العربى، والثانى هو جاك بيرك صاحب أصدق ترجمة لمعانى القرآن الكريم فأجابنى الرجل – وقد انفرجت أساريره – بعد أن تحلق حوله عدد من المؤتمرين، وقال: عندما يذكر اسم بدوى أكاد أخر ساجداً لموهبته الربانية فى تحقيق التراث العربى أما شخصه – قال ذلك وهو يضحك – فهو كريه إلى نفسى، أما بيرك فلقد طبعت ترجمته أكثر من مرة فى الجزائر – التى ولديها – ولست مع أولئك الذين يرفعونه إلى أعلى عليين (مع الصديقين والشهداء) إنه إنسان عادى، وكل ما هنالك أنه يمثل تياراً فكرياً من حق الأجيال المقبلة أن تجتهد وأن تذهب أبعد مما ذهب إليه رغم أنه صاحب أول ترجمة أمينة – لأنه يحب الأدب، قال ذلك ثم شد حقيبته إلى صدره، والتفت حوله. ثم استأذن فى الرحيل. تذكرت على الفور شارع المعبد الذى كان أركون يحب أن يسير فيه ثم الفندق الشهير الذى كان مولعاً بالجلوس فيه والمخطط العام الذى كان يحيط بكل ما قدم فى الفكر الإسلامى.. فقد كان – يرحمه الله – يريدنى أن أكتب عنه كتاباً.. وأذكر أنه فى كافتيريا ذلك الفندق الذى يقع فى ميدان الجمهورية قال: إننى أود أن تكتبه بلغة الكفاح المعروفة عن فترة عبد الناصر وحزب البعث والحركات القومية فى المغرب، وتبدأه بفصل أول عن أركون يواجه الاستعمار وتشرح فيه لماذا اندفعت إلى دراسة موضوعات خاصة بالفكر العربي، وهى الأخلاق عند مسكويه والسبب هو رغبتى فى أن أجد أسلحة أرد بها وأكافح بها الباحثين الغربيين الذين يتهمون الفكر العربى والإسلامى أى أنه لم يتبع نزعة فكرية وثقافية تماثل النزعة المعروفة فى أوروبا ويضيف أركون عندما قرأت ذلك فى حى المجاورين فى قاهرة الألف مئذنة قلت فى نفسى يجب أن أرد عليهم،



ولذلك أريد أن أسميها: الأنسية العربية فى القرن الرابع الهجرى.

أما الفصل الثانى من الكتاب فهو أركون والإسلاميات التطبيقية وفيه يجيب أركون عن السؤال: لماذا توجه إلى دراسات تهتم بنقد العقل الإسلامى وليس العقل العربى والأسباب هى أنى سمعت فى الجزائر بعد استقلالها حديثاً عن الاستقلال (أيديولوجى للفكر الإسلامى والثقافة العربية) أن الجزائريين ما كانوا يعرفون ولا يزالون يهملون الثقافة العربية والفكر الإسلامى ويتحدثون أنهم عرب ومسلمون ويتشدقون بكلام العروبة والإسلام وهم جاهلون بالتاريخ فقلت كجزائرى يجب علي أن أساهم فى تعريف الجزائريين: ما هو العقل العربى وما هو العقل الإسلامى، وإذا أنجزت هذا العمل لابد أن يستفيد منه كل العرب وليس الجزائريين فقط ولإنجاز هذا العمل يقول أركون اكتشفت أنه لابد أولاً ليس فقط من الناحية البحثية التاريخية كتاريخ، ولكن أيضاً بإثارة أسئلة مرتبطة بالوضع الأيديولوجى الراهن فى المجتمع الجزائرى والمجتمع المغربى وفى المجتمع العربى بصفة عامة وما حديثى فى هذا الفصل عن المجتمع الجزائرى إلا لأنى أعرفه كمنطلق فقط لأعمم البحث على جميع ما يهم الفكر العربى المعاصر وجميع العرب المعاصرين الذين يواجهون مشكلة ممارسة الحداثة الفكرية. وفى الفصل الثالث وهو بعنوان: أركون والبحوث القرآنية ويعتمد اعتماداً أساسياً على كتابه قراءات في القرآن» وفى الفصل الرابع بعنوان أركون وتحديث العقل الإسلامى، وفيه يجيب أركون عن السؤال كيف نفهم الإسلام اليوم؟ وفى الفصل الخامس وهو بعنوان «أركون والتاريخية» وفيه يحدد أركون موقعه من التاريخ كعلم ومن التاريخ كحياة واقعية للمجتمع، وهناك مشكلات عديدة يواجهها كل باحث فى التاريخ وهى كيفية التعبير عما يتعلق بحياة الجماعات احتراماً لروح العصر ومعاجم العصر ورفضاً لعمليات الإسقاط على العصور الماضية وأيضاً مشكلة الفصل بين المعرفة القصصية والمعرفة التاريخية، وفى الفصل الأخير الذى حمل

عنوان مصادر ثقافة أركون هناك أجاب عن قضية العلمانية و لثورة الديموقراطية وقضية حقوق الإنسان وقضية النموذج الحضارى وقضية الفلسفة وعلم الكلام فى الغرب وعند المسلمين، وقضية البحر المتوسط وقضية الأديان المقارن وقضية الأنثروبوليجيات العربية وتفقد العقل السياسى. هذا ما قاله محمد أركون عن نفسه، وعن الكتاب الذى أرادنى أن أكتبه وما أعلمه أنه نشر فصولاً باللغة الفرنسية عن الأنسية والإسلام، وعن منهجه فى نقد العقل الإسلامى وعن طريقته فى القراءات القرآنية، لكنه – يرحمه الله – لم يفكر فى كتابة أعماله باللغة العربية ليس لأنه لم يكن يعرف اللغة العربية فقد كان لا يتكلم مع غيرها، وإنما لأنه كان يشعر بمرارة شديدة عندما يتجاهله الفكر العربى مع أنه ظل فى السنوات الأخيرة البوابة الطبيعية للفكر العربى والإسلامى فى جامعات الدنيا التى كان يدعى فيه كأستاذ زائر وأختتم بقولى: إن محمد أركون الذى رحل عن دنيانا عن عمر يناهز الثمانين كان يرى ضرورة مسايرة العصر الحديث لتبرئة الإسلام من تهمة أنه سبب التخلف، وأن تهميش الشباب فى المجتمع الإسلامي يزيد من حدة التوترات السياسية الحالية.



خاتمة

من المفارقات المثيرة للدهشة في حياة المفكر الجزائري محمد أركون أنه يتكلم ويكتب بشكل جيد اللغة العربية، ورغم ذلك يتردد أنه لا يعرف من لغة الضاد سوى بضع كلمات فقيرة.. ويقال أيضا إنه لا يعرف من الفكر الإسلامي إلا القليل الضحل، مع أنه متبحر إلى حدود مذهلة في تراثنا وفكرنا الإسلامي ويأخذ موقفا نقديا يكاد يصل إلى حدود «العداء الفكري» في بعض الأحيان إزاء معظم ما يكتبه المستشرقون عن حياتنا الفكرية.

والحق إن أركون يتألم كثيرا لهذه الصورة المغلوطة والشائعة عنه. وأكثر ما يؤلمه أن المفكرين والباحثين الجادين في مصر على سبيل المثال يغضون الطرف عنه جملة وتفصيلا.. وإلا فأين الدراسات التي تعالج فكره، أو الندوات التي يساهم فيها؟

وفي ظني أن هذا الموقف من أركون قد لا يكون «موقفا منه» بقدر ما هو سمة من سمات حياتنا المعاصرة التي أضحى فيها عدم الاكتراث بكل ما هو «جيد ومفيد وجاد» شيئا –للأسف– طبيعيا ومألوفا.. وأسباب هذا الظن – كما أتصورها – هي أن أركون باعتراف القاصي والداني يعتبر قيمة فكرية أساسية في حياتنا، فضلا عن كونه بابا رئيسيا – من وجهة نظر مؤرخي الفكر- يعبر بنا إلى عالمنا الفكري والإسلامي الرحب..

بمعنى آخر، إن من يؤرخ لحياتنا الفكرية ليس بوسعه أن ينظر «بنصف عين» إلى إنتاج محمد أركون المتعدد والمتشعب في مجال الدراسات الإسلامية والعربية.. فالرجل أوقف حياته منذ بواكير أيامه على رسالة يحدها طرفان، الأول هو التنقيب



في تراثنا الفكري لإظهار جوانب «العقلانية» و «الإنسانية» فيه. والثاني هو القيام بدور الوسيط الفكري بين الإسلام وأوروبا بهدف إجلاء الضباب أو الغموض أو سوء الفهم الذي يريد على حد تعبيره – على كلا الطرفين بسبب التوترات والصراعات السياسية.

وللإنصاف يجب أن نذكر أن كل من اقترب من محمد أركون، أو عرف إنتاجه جملة وتفصيلا لابد سيدرك على الفور أن هذه الرسالة لم تغب لحظة واحدة عن بال وخيال أركون عبر سنوات عمره السبعين.

فالكتابة بشكل عام عند أركون، وكتابة الفكر بشكل خاص ليست مجرد تسجيل أو تبليغ وإنما هي –كما يقول- تخريج للواقع في أسلوب شخصي طريف وأصيل وإنتاج فني يتسم بتفاعل خاص بين فكر وواقع ولغة.

وهو يرى أن الفكر يختلف إدراكه للواقع باختلاف تكوينه الوجودي والوجداني والعلمي. كما أن الواقع يتنوع بتنوع البيئة الجغرافية والاجتماعية والثقافية.. أما اللغة فتتفاوت بتفاوت ثروتها العلمية ومرونتها الأدبية ومنزلتها من الفصحى المكتوبة واللهجات الشفاهية.

ويؤمن أركون بأن كتابة المفكر تمتاز عن سائر الممارسات الكتابية بما أن المفكر يركز اهتمامه على اختيار الألفاظ ليحولها إلى مفاهيم شاملة لمظاهر عديدة وخصائص ووظائف متنوعة يختص بها كل موضوع من موضوعات البحث..

ويقترب أركون أكثر وأكثر من ثورته الخاصة بالتاريخ الإسلامي فيذكر أنه يواجه صعوبات جمة منها أنه كمؤرخ للفكر الإسلامي في هذه المرحلة التاريخية الصعبة التي يطغى عليها الخطاب الأيديولوجي والرقابة السياسية والاجتماعية معا لا يزال يتوقف ويعدل عن معالجة بعض الموضوعات، ويتجنب المحاذير من استخدام الألفاظ والعبارات حتى لا يفسرها القارئ المسلم على عكس ما يتنويه من الإفادة العلمية، وحتى يسلم –كما يقول- من تكفير من يجهل قواعد الفكر الحر، ومن يسمح لنفسه أن يرتقي إلى مرتبة المفتي المجتهد وهو أبعد الناس عن هذه المرتبة.

ولا يفوتنا ونحن بصدد الحديث عن دور محمد أركون في فكرنا العربي المعاصر



أن نشير إلى أن أول كتاب له كان بعنوان «الفكر الإصلاحي عند طه حسين».. وضعه عندما كان طالباً بجامعة الجزائر وكانت رغبته شديدة في أن يفهم ويقوم إسهام عميد الأدب العربي في تحديث الخطاب الإسلامي وتحديد مفهوم الدين ووظائفه في المجتمع. نقطة أخرى جديرة بالإشارة هي أن أركون كان ولا يزال يحرص على أن تلتصق كتاباته بواقع المجتمعات التي ينتمي إليها وهي كما يحددها بنفسه: المجتمع البربري الذي ولد فيه، ثم المجتمع المغربي بدوله الخمس تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا ثم الأمة العربية الناطقة باللغة العربية المنتجة للثقافة، والأمة الإسلامية التي تمتد جغرافيا من اندونيسيا إلى المحيط الفرنسي الذي عاش فيه والأمة الأوروبية التي ستتحد عما قريب على أساس تاريخ وثقافة وفكر، ساهم في تكوينها الإسلام والفكر العربي في مرحلته المبدعة.

أما الجانب الآخر من رسالة محمد أركون الفكرة فهي كشف زيف الصورة التي يعرفها الغربيون عن الإسلام، فيرى أركون أن أوروبا لا ترى في الإسلام سوى مجرد طقوس عبادية واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعية المتشددة أما البعد الفكري والروحي والحضاري للإسلام فهو شبه غائب، والسبب من وجهة نظر أركون هو أن الاستشراق الكلاسيكي «والأدبيات السياسوية» المتسرعة والمنتشرة عن الإسلام والحركات الإسلامية في الغرب حالياً تزيد للأسف من انتشار هذه الصورة عن الإسلام المجرد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ. بمعنى الإسلام الأقنومي الذي لا يتأثر بشيء ويؤثر على كل شئ بل إن الأدبيات الاستشراقية تضفي ثقلها العلمي على هذا التصور السكوني الجامد عن الإسلام والمسلمين ماضيا وحاضرا.

•• يبقى أن نذكر في نهاية هذه العجالة أن محمد أركون هو رمز عربي إسلامي أنضجته أرض الجزائر مثلما أنضجت من قبله مالك بن بني صاحب «الظاهرة القرآنية» وإذا كان هذا الأخير، أتيح له أن يعرف وينتشر في مصر قبل أكثر من ثلاثين عاما فليس أقل من أن يأخذ هذا الرجل (محمد أركون») فرصته هو الآخر.. لأنه لا معنى لأن يكون فكره معروفاً في أوروبا وغالبية دول العالم الإسلامي، بينما يظل غائبا أو بالأحرى مغيبا في مصر.

فهرس